

میں نے حکمت فقدا و فی کثیر

سبادی الحکمہ

یہ رسالہ علم منطق میں بطریق جدید عبارت سلیس اردو زبان میں جناب شمس العلماء
مولوی حافظ محمد نذیر احمد خاں صاحب بہادر مرحوم ایل ڈی
ڈی او ایل سابق ڈپٹی کلکٹر و ممبہ ایڈوائس ریزیوریاستہ حیدرآباد دکن
نے ۱۸۷۱ء میں تصنیف فرمایا اور پانسورونیہ سرکار سے انعام پایا
حسب فرمایش مولوی بشیر الدین احمد صاحب امدق مصنف مرحوم

۱۹۲۰ء میں

باہتمام محمد قادر علی خان صوفی

مفتی محمد اسلم

تقریظ جناب عالی بہت اہل العلماء ارکیم کینسین صاحبہا و کرام و کرام لکشا لی و مغربی

یا دواشت ہنبری ۱۲۲۲ء ۱۸۷۱ء

جناب لطفٹ گورنر بہاد کو بخونی معلوم ہے کہ مکاتیب کی واسطے ایک رسالہ علم منطق کی ضرورت تھی اور جیسی کتاب درکار تھی مبادی الحکمۃ ویسی ہی ہے۔ اکثر لوگوں کو معلوم تھا کہ سرکار اس فن میں ایک کتاب کی تلاش ہے۔ اور جب سے جناب نواب لطفٹ گورنر بہاد ورسے اشتہار جاری فرمایا تو قواعد منطق میں بہت سی کتابیں میرے پاس آئیں۔ ان میں سے ایک کتاب گوڈے کے پادری نویس صاحب کی تھی۔ پادری صاحب نے اس کو اس غرض سے تالیف کیا تھا کہ ہندوستانی عیسائی و اخطوں کو ان کے مناخرات مذہبی میں بطور دستور العمل کے بکار آد ہو۔ اگرچہ وہ کتاب اس کام کے لئے نہایت عمدہ ہے اور اس کے قواعد اور تقریفات بھی صحیح اور درست ہیں تاہم وہ اشتہار مذکور کے مطابقت منقول نہیں کی جاسکتی تھی۔ ایک اور رسالہ عربی کے ابتدائی رسالوں کا تراجم تھا اور اس میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ بہت سے ضروری قاعدے اس سے چھوٹ گئے تھے۔ بعض مصنفین نے رسائل عربی و فارسی کے خلاصے ایسی عبارت کے ساتھ کئے کہ جن کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ وہ خود اس علم سے ناواقف ہیں کیونکہ ان کے رسالے ترتیب معنی میں بھی قاصر تھے علاوہ ان کے میرے سرشتہ کی فہرست میں ابھی نورسائے ادب میں۔ مگر چونکہ ہنوز ان کے دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ان کی نسبت کسی وقت یا بعد میں اپنی رائے عرض کروں گا مبادی الحکمۃ جو اس وقت زیر ہے ان سب کتابوں سے بہتر ہے جو اس وقت تک میرے پاس آئی ہیں۔ اور توقع نہیں کہ حال کی ضرورت کے لئے مجھے کوئی کتاب اس سے بہتر ملے گی اور مجھ کو اب کچھ ایسی پروا بھی نہیں رہی کہ مصنف کی لیاقت اس درجے کی ہے کہ وہ اس فن میں کتاب لکھنے بخونی قادر ہے۔ وہ عربی اچھی طرح جانتا ہے۔ اور انگریزی میں بھی ایسی دستگاہ کافی رکھتا ہے کہ علمی کتابوں کو ان کی اصلی زبان میں پڑھ سکتا ہے۔ علاوہ بریں اردو میں اس کا طرز تحریر پاکیزہ ہے۔ اور اس کے بیان میں اتنا ذور ہے کہ لغائی اور مخبر عبارت کے بدون ادا و مطلب کر سکتا ہے۔ اور جس لیاقت و استعداد کے طالب العلوم کے لئے اس نے یہ کتاب لکھی ہے وہ ان سے ذاتی شناسائی رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ سرشتہ تعلیم میں نوکری کر چکا ہے۔ یہ کتاب مولوی ذوالفقار علی کی نظر سے بھی گزر چکی ہے جو ان اطراف میں اس فن کی کتابوں پر رائے دینے کی شاید سب سے زیادہ لیاقت رکھتے ہیں ان کے نزدیک یہ کتاب بے نقص ہے۔ اور خصوصاً انکو وہ نئی قسم کی مثالیں بہت پسند آئیں جو کسی قدر میرے ایمار کے مطابق لکھی گئی ہیں اور اسی وجہ سے مجھ کو پہلے یہ ترہ تھا کہ شاید اس طرح کی مثالیں ہندوستانی طلبہ کو مطیع نہ ہو مولوی ذوالفقار علی اس کتاب کی طرز ادا و۔ اور صحت مطالب کی بھی طرح کرتے ہیں اور اگرچہ خود انگریزی نہیں جانتے تاہم وہ ان قاعدوں کو چرہ کر بہت خوش ہوئے جو اہل یورپ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جن کی طرف جابجا اس رسالہ میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب رفتہ رفتہ ہماری تحصیل اور نازل مدارس میں

(حزبرہ - ایم تحسین ڈائریکٹر مدارس ممالک شمالی مغربی)

تقریب جناب مستطاب علی القابلیاب سرلہیم حیو صبا ہاؤر کے سہی ایس آئی
لفٹنٹ گورنر مالک شمالی و مغربی

چٹھی گورنٹ نمبری ۹۴۱ - الف ۱۸۷۱ عیسوی
بنام افضل العلماء ایم محمد حسین صاحب بیاد و ذکر سرمد علی گشتاوی مغربی

جناب نواب لعلشنگر گورنمبار کے ارشاد کے مطابق عرض کرنا چاہوں کہ ایک ٹراکٹ نمبر ۱۷۷۳ مورخہ ۲۳ مارچ ۱۸۷۳ء کو گذشتہ جس کے ساتھ آپ نے کتاب بیاہوی لکھتے مولفہ مولوی نذیر احمد پوٹی لکھنے کو گھنٹو کی نسبت اپنی بے کی یادداشت پیش کی تھی پہنچا۔ اور اس کے جواب میں آپ کو اطلاع دیتا ہوں کہ اس کتاب کی نسبت جو آئینہ فرماتے ہیں کہ زبان اردو میں مشق کی ایسی ایک کتاب کی بہت ضرورت تھی۔ اور غالباً کہ یہ رسالہ متدبیروں کو نافع ہوگا۔ جناب نواب لعلشنگر گورنمبار آپ کی اس رائے سے متفق ہیں۔ مگر زیادہ اہم مطلب سلیس اور مقبول معلوم ہوتا ہے اور بیاہور روپے کا انعام بھی مصنف کی کیا تسمت کچھ زیادہ نہیں۔ اس ضمن میں ایک بات یہ بھی قابل تذکرہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف بے اسکے تو نہیں سہی کہ اس کا مؤلف زبان انگریزی سے بخوبی واقف ہو اور فارسی اور عربی میں بھی استعداد کامل رکھتا ہو۔ پس یہ کتاب اُس غرض خاص کی ایک پیش قدمی ہے جس کا حاصل کرنا جناب لعلشنگر گورنمبار و کمرو کو زحمت خاطر تھا۔ اور جناب مدعی اور منتظران یونیورسٹی لکھنے کے درمیان میں جو اس امر کی نسبت دراصل ہوئی تو جناب مدعی اسی بات کی تائید کرتے ہیں کہ اس ملک میں خطاب فصیلت حاصل کرنے کے لئے جس قدر انگریزی دانی بافضل شرط ہے اگر اس میں کچھ کمی کر دی جائے تو غالباً کہ بعض مصنف کا ایک نہایت بجا رائہ گروہ ایسا بتا ہوگا جن کو چاہے زبان انگریزی ہی۔ اسے یعنی عالم العلوم کے درجے تک آتی ہو مگر تاہم اتنی انگریزی جانتے ہونگے کہ انکے خیالات کو جلا دینے اور انکی قوت بیان کو کمال الہ کر دینے کے لئے کافی ہو۔ انکی انگریزی دانی میں کو ذرا خامی ہو مگر مشرقی زبانوں میں انکو ایسی قدرت حاصل ہوگی کہ اعلیٰ درجے کی انگریزی دانی مشروط ہونے کی صورت میں اس کا حاصل کرنا ناممکن تھا۔ نذیر احمد اسی طرح کے تعلیم یافتہ عالم کا ایک نمونہ ہے۔ اور جناب لعلشنگر گورنمبار و کمرو کے نزدیک سر شہرہ تعلیم کے عمدہ ترین مقلد ہیں کیونکہ اس میں ہم سے کم کے مصنفوں کا ایک گروہ ہوتا ہے کہ جیسا کہ فرقہ العروہ میں بیاہوی لکھنے کا مصنف جناب نواب لعلشنگر گورنمبار و پانپانور روپے انعام منظور فرماتے ہیں اور آپ کو اسکی بھی اجازت دیتے ہیں کہ سر شہرہ تعلیم کو جس قدر کتابوں کی ضرورت ہو آپ خرید فرمائیں۔ - مرقوم ۲۴ - مارچ ۱۸۷۳ء بمقام جھونسی

ایف ہنومی قائم مقام سیکرٹری درجہ دوم گورنمنٹ ممالک شمالی و مغربی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

{ اَللّٰهُمَّ اَرِنَا حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ كَمَا هِيَ }^ط

الحمد للہ کہ اُردو اب وہ اُردو نہیں رہی جس میں میر حسن کی شہسواری اور میر کرم کی چارو رویش اور میرزا رفیع السواد کی کلیات کے سوا علمی کتاب نہ ہونڈو اور نہ لے۔ جس کو کرو اور ہم نہ بچے۔ تلاش کرتے رہو اور دستیاب نہ ہو۔ فیضِ توحید حکام وقت سے علوم و فنون کی صد کتابیں اُردو میں بن گئیں اور بنتی جاتی ہیں۔ کالج تو کالج کسی دیہاتی کتب میں بھی جانکو تو دیکھو گے کہ لڑکے کو صحیح الفاظ اور تفریقِ مخارج اور جن ثنائیات پر فائدہ نہیں۔ تاہم ہر ایک کے دلغ معلومات سودمند اور بکار آمد کا ایک ذخیرہ ہے۔ سوال کا جواب معقول دیتا ہے مگر انہی زبان میں۔ اور بات بھکانے کی کتابت مگر انہی بولی میں کیا قوانین نافذہ وقت کے احکام ہادیہ کے متعلقات اور دشواری شاکر اس سے کہ کم دقیق ہیں۔ مگر گاؤں کے پرچہ سے لیکر بیڑہ لکھی چند تک۔ گورنمنٹ سے لیکر ہندوستانی مجسٹریٹ تک۔ غریب کا چچی سے لے کر بڑے سے بڑے تعلقہ دار تک۔ اہل معاملہ۔ وکیل۔ مختار۔ کارندے۔ گماشتے۔ پیر و کار بھی تو بقدر تعلق ان میں غور کرتے ہیں۔ (مصحح)

و فکر بہ کس بقدر رحمت اوست

غرض اب وہ وقت پہنچا اور وہ زمانہ آگیا کہ شکل سے شکل مضمون اور عیبیدہ سے عیبیدہ مطلب پر بھی ہم انہی ہی زبان میں مباحثہ اور مناظرہ کرتے ہیں۔ پس کیا ایسی حالت میں زبان اُردو منطق کی حاجت مند نہیں۔ نہیں سخت حاجت مند ہے۔ دعوے کا اثبات۔ حق کا مطالبہ۔ استحقاق کی حفاظت۔ دلیل کی استواری مطلب کی تائید۔ اعتراض کی تردید۔ الزام کا دفتیر۔ فریب کی پردہ دہی۔ مخالطہ کا افشاء حتیٰ کہ احتراق حق و باطل باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہی حاجت دیکھ کر میں نے اس رسالہ اُردو میں ضروری مسائل علم منطق جمع کئے۔ باتیں وہی ہیں جو قطبی اور اس سے فروتر کتابوں میں ہیں۔ طرزِ ادا میرا ہے۔ اور ایک انگریزی رسالہ منطق جناب افضل العلماء احمد حسین صاحب بہادر دامِ اقبالہم نے معنایت فرمایا تھا کچھ اُس سے اخذ کر لیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی میں اگر ایک شانِ خاص پیدا ہو گئی ہے۔ خدا کرے کہ ناظرین کو پسند اور سودمند ہو۔

شاید سب سے پہلے مرزا قاضی نے اس فن کو زبان اُردو میں قلمبند کیا تھا۔ پہلا قصداً اور اُس میں بلند پروازی مرزا صاحب نے منطق کی کو بھی بدلا مگر بے لطف جیسا کہ فرستِ ذیل سے جو صرف نوٹ کے طور پر انتخاب کر لی گئی ہے ظاہر ہوگا۔

مصطلحات متعارفہ	مصطلحات ایسا قتل	مصطلحات متعارفہ	مصطلحات ایسا قتل
تصدیق	جیوں کایتوں	موضوع	بول
محمول	بھر پور	موجبہ	پورا جوڑ
سالہ	پورا توڑ	جزئی	اچھوتی
عموم و خصوص مطلق	اکہری او بیخ بیخ	عموم و خصوص من وجہ	دوسری او بیخ بیخ
حد	اصل اصل	رسم	باہر باہر
موضوع عام	ٹھکانا	معنی •	مراؤ کا گھر
خاصہ	اپنا اپنا کام	تباین	وہ اوڑ وہ اوڑ

میں نے اس خصوص میں مرزا صاحب کی تقلید نہیں کی کیونکہ میری لاسے میں اردو کو ابھی تک وہ دست حاصل نہیں ہوئی کہ مصطلحات علوم کے لئے اس زبان میں الفاظ مناسب مل سکیں علاوہ اس کے کہ عربی زبان آج بھی ہے مگر آتشنائے محض بھی نہیں اول تو عربی کے سیکڑوں نہروں لفظ روز مرہ اردو میں داخل ہیں۔ دوسرے از بسک سالہاے دراز تک عربی کا چرچا بڑے زور شور کے ساتھ آج ملک میں رہ چکا ہے۔ اس کی آواز گوشت ہو گئی ہے۔ مگر خدا غواستہ ناپید بھی نہیں ہوئی فقط

العبد

نذیر احمد وقتہ الشہد التزوید



فہرست مضامین کتاب مبادی الحسکتہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳	عموم و خصوص مطلق	۵	تصور
۲۴	عموم و خصوص من وجہ	۶	تصدیق
۳۶، ۲۴	نسب بدینی چاروں نسبتوں کی اصل حقیقت	۷	اجزاء تصدیق یعنی محکوم علیہ۔ محکوم بہ۔ نسبت
۳۶، ۲۴	کلیوں کی نقیضوں میں کیسی نسبت ہوتی ہے	۸	حکمیہ اور حکم۔
۳۶، ۲۴	تین جن جزئی	۸	بدیہی
۳۴	کلی کو اپنی افراد کے ساتھ کیسی نسبت ہوتی ہے	۹	تقریری
۳۵	ماہیت کس کو کہتے ہیں	۱۰	منطق کیا چیز ہے۔ اس کے سیکھنے سے کیا
"	نوع	۱۱	غرض ہے۔ اور منطقی کا کام کیا ہے؟
"	جنس	۱۳	موضوع منطق
"	فصل	"	معارف
۳۶، ۳۷	سلسلہ اجناس	"	حجت
۳۶	جنس قریب و بعید	۱۴	دلالت وضعی
"	فصل قریب و بعید	"	دلالت تطابقی
۳۸	خاصہ	۱۵	دلالت تصنفی
"	عرض عام	"	دلالت التزامی
۳۹	حد تمام	۱۶	حقیقت اور مجاز
"	حد ناقص	"	مشتک
"	رحم تمام	"	منقول
"	رحم ناقص	۱۶	کلی اور جزئی
"	معارف کی اصل حقیقت کو مثال میں نوہن نشین کرنا	۱۸	بدنسبت خبریات کے کلیات کا تصور زیادہ بجا لانا
۴۰	شرائط معرفت کا بیان اور اسکے ضمن میں نوہن نشین کرنا	"	کلی کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔
۴۱	اربعہ اور کلیات خمس کا سبب اور فائدہ	۲۱ و ۲۰	کلی کی ماہیت
۴۲	ذاتیات اشیاء میں معلومات انسان کا قاصر ہونا	۲۲	تساوی
"	تعریف جو اعراض کے ساتھ کی جائے اور کی طرح	۲۳	تباہین

مصطلحات متعارفہ	مصطلحات یجاب قتل	مصطلحات متعارفہ	مصطلحات یجاب قتل
تصدیق	جیوں کا تہوں	موضوع	بول
محمول	بھر پور	موجبہ	پورا جوڑ
سالہ	پورا توڑ	جزئی	اچھوتی
عموم و خصوص مطلق	اکہری او بیخ بیخ	عموم و خصوص بن وجہ	دوہری او بیخ بیخ
حد	اصل اصل	رسم	باہر باہر
موضوع علم	ٹھکانا	معنی •	ٹراڈ کا گھر
خاصہ	اپنا اپنا کام	تباہین	دوڑ دوڑ وہ آؤر

میں نے اس خصوص میں مرزا صاحب کی تقلید نہیں کی کیونکہ میری رائے میں اردو کو ابھی تک وہ وسعت حاصل نہیں ہوئی کہ مصطلحات علوم کے لئے اس زبان میں الفاظ مناسب مل سکیں علاوہ اس کے کہ عربی زبان آج بھی ہے مگر نا آشنائے محض بھی نہیں اول تو عربی کے سیکڑوں ہزاروں لفظ روزمرہ اردو میں داخل ہیں۔ دوسرے از بس کہ سالہائے دراز تک عربی کا چرچا بڑے زور شور کے ساتھ آج ملک میں رہ چکا ہے۔ اُس کی آواز گو پست ہو گئی ہے۔ مگر خدا خواستہ ناپید بھی نہیں ہوئی فقط

العبد

نذیر احمد وقتہ الشہد المزود لغہ



فہرست مضامین کتاب مبادی الحکمۃ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳	عموم و خصوص مطلق	۵	تصور
۲۴	عموم و خصوص من وجہ	۶	تصدیق
۲۵	نسبہ بدینی چاروں نسبتوں کی اصل حقیقت	۷	اجزاء تصدیق یعنی محکوم علیہ۔ محکوم بہ نسبت
۲۶	کلیوں کی نقیضوں میں کیسی نسبت ہوتی ہے	۸	حکمیہ اور حکم۔
۲۷	تباہی جزئی	۸	بدیہی
۲۸	کلی کو اپنی افراد کے ساتھ کیسی نسبت ہوتی ہے	۹	نظری
۲۹	ماہیت کس کو کہتے ہیں	۱۰	منطق کیا چیز ہے۔ اس کے سیکھنے سے کیا
۳۰	نفع	۱۱	غرض ہے۔ اور منطق کا کام کیا ہے ؟
۳۱	جنس	۱۲	موضوع منطق
۳۲	فصل	۱۳	میزوت
۳۳	سلسلہ اجناس	۱۴	نحت
۳۴	جنس قریب و بعید	۱۵	دلالت ضمنی
۳۵	فصل قریب و بعید	۱۶	دلالت مطابقتی
۳۶	خاصہ	۱۷	دلالت تقصیتی
۳۷	عرض عام	۱۸	دلالت التزامی
۳۸	حد تمام	۱۹	حقیقت اور مجاز
۳۹	حد ناقص	۲۰	مشتترک
۴۰	رسم تمام	۲۱	منقول
۴۱	رسم ناقص	۲۲	کلی اور جزئی
۴۲	مترک کی اصل حقیقت کو مثال میں نوہن نشین کرتا	۲۳	پہ نسبت تجزیات کے کلیات کا تصور زیادہ بجا لائے
۴۳	شرائط مترک کا بیان اور اس کے ضمن میں نوہن نشین	۲۴	کلی کا جو دخل میں نہیں ہوتا۔
۴۴	اربعہ اور کلیات خمس کا سبب اور فائدہ	۲۵	کلی کی ماہیت
۴۵	ذاتیات اشیا میں معلومات انسان کا قاصر ہونا	۲۶	توسی
۴۶	تعریف جو اعراض کے ساتھ کی جاسے اور کی طرح	۲۷	تباہی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۹	کلیۃ	۴۳	تصدیقات
"	جزئیۃ	"	تقصیہ
"	سور	"	تقصیہ کا اخذ
"	طبیعیۃ	۴۴	اجزاء تقصیہ
۵۰	شرطیۃ کیونکہ مخصوصہ محصورہ اور محکمہ ہو سکتا ہے	"	موضوع {
۵۱	موجبات بسیطہ	"	مجمول
۵۲	موجبات مرکبہ	"	نسبت حکمیۃ تقصیہ سے معلوم ہوتی ہے اس کے واسطے
۵۹	اقسام تصدایا کا اعادہ مختصراً	"	تقصیہ میں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا
"	جیسے تصورات میں کلیات خمس ویسے تصدیقات	"	الفاظ جو حکم پر دلالت کرتے ہیں
۶۰	میں تصدایا اور جیسے تصورات میں نسبت تباہ	۴۵	موجبہ
"	و تسادی ویسے تصدیقات میں تناقض و عکس	"	سالہ
۶۰	تناقض	"	حلیۃ
۶۱ و ۶۲	تصدایاے مخصوصہ	"	شرطیۃ
۶۲	تصدایاے محصورہ	"	منفصلہ
۶۳	تصدایاے موجبہ	"	منفصلہ لفظیۃ
۶۸	عکس	"	منفصلہ اتفاقیۃ
۶۹	عکس اصل تقصیہ کو لازم ہوتا ہے	"	منفصلہ
"	عکس میں تصدایاے کلیۃ اور تصدایاے شرطیۃ	۴۶	حقیقیۃ
"	کا یکساں حکم ہے	"	باقیۃ الحجج
"	منفصلات کا عکس نہیں آتا	"	باقیۃ الحکلو
"	موجبہ کلیۃ کا عکس موجبہ جزئیۃ آتا ہے	"	منفصلہ عبادیۃ
"	سالہ کلیۃ کا سالہ جزئیۃ	۴۸	منفصلہ اتفاقیۃ
"	سالہ جزئیۃ کا عکس نہیں آتا	"	فصلہ
"	عکس موجبات موجبہ	"	معدولہ
۷۰	ضرورت و وام ذاتی ہوں یا وصفی عکس	۴۹	شخصیۃ و مخصوصہ
۷۱	فیعلیت و صفتی	"	ہمکہ
۷۲	تصدایاے شخصیۃ کا عکس نہیں آتا	۴۹	محصورہ و مسورہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۶	مقدمہ قیاس	۸۶	مشروط خاصہ اور عقیقہ خاصہ کا عکس منسٹر
"	اصغر	"	مطلقہ لاوائیہ
"	اکبر	"	عکس کا عکس نہیں آتا
"	صغریٰ	"	وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ عامہ وقتیہ منتشرہ
"	کبریٰ	"	وجودیہ لا ضروریہ - وجودیہ لاوائیہ سب کا عکس
"	حق اوسط	"	مطلقہ عامہ
۸۸	اشکال اربعہ		عکس مع جہاتِ سوال
"	شکل اول یہی الانشاج ہے		وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ - وقتیہ منتشرہ رکبہ
"	دوسری تیسری اور چوتھی شکل اول بنائیے گا	۸۷	عامہ - ممکن خاصہ - وجودیہ لا ضروریہ - وجودیہ لاوائیہ
۸۸	نتیجہ کیونکر نکالا جاتا ہے اور اس کے اجزاء	"	مطلقہ عامہ یکساں کیے ہوں تو عکس نہیں ہوتے
"	کہاں سے لئے جاتے ہیں	۸۷	ضروریہ مطلقہ اور لاوائیہ مطلقہ جبکہ سالیہ کلیتہ
۸۹	ضروب	"	ہوں دونوں کا عکس نہ مطلقہ سالیہ کیے آئیں گے
۹۰	ضروب نتیجہ شکل اول میں شرطیہ انتاج	"	مشروطہ خاصہ عقیقہ خاصہ کا عکس بھی عقیقہ
۹۱	نتیجہ تابع اس آؤں ہوتا ہے	"	عامہ ہوگا مقید بلا دوام جزئی
۹۱	ضروب نتیجہ شکل ثانی مع شرائط	۸۹	سوال مجزیہ میں صرف مشروطہ خاصہ عقیقہ
۹۲	ضروب نتیجہ شکل ثالث مع شرائط	"	خاصہ کا عکس عقیقہ خاصہ آتا ہے -
۹۳	شکل ثالث میں نتیجے کا خاص قاعدہ	"	عکس نقص
۹۴	ضروب نتیجہ شکل رابع مع شرائط	"	قیاس
"	شکل رابع میں نتیجے کا خاص قاعدہ	"	نتیجہ
"	اشکال موبہ	"	قیاس مفرد
۹۸	شرائط انتاج شکل اول جبکہ قضایا موبہ ہوں	"	قیاس مرکب
۹۸	نتیجے میں کیسی جہت ہوگی	"	دو قضیوں پر قیاس کا اطلاق کرنے کے لئے
۱۰۰	قیاس اقرانی شرطی اور قیاس مستثنائی میں	"	ان میں کس قسم کا تعلق شرط ہے -
۱۰۲	کیا فرق ہے؟	"	اجزاء کے اعتبار سے قیاس کی قسمیں
"	وضع و رفع	۸۳	قیاس کی اصل حقیقت
"	شرائط انتاج قیاس استثنائی	۸۴	قیاس استثنائی
۱۰۳	قیاس استثنائی میں نتیجہ کیونکر نکالتے ہیں	"	قیاس
۱۰۴	دلیل کو قواعد منطق کے ساتھ مطابقت کرنا طریق	۸۶	قیاس

مشروطہ عامہ اور عقیقہ خاصہ کا عکس ممکن خاصہ اور عقیقہ لاوائیہ ہوگا۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۹	یہ سمجھنا غلط ہے کہ جو ہم سمجھتے ہیں واقع میں بھی ویسا ہی ہے یا جو ہماری سمجھ میں نہ آئے وہ واقع میں کچھ نہیں ہے۔	۱۱۰	مخالطات جو مکرر حد وسط میں واقع ہوتے ہیں وہ کس قسم کی غلطی ہے جس کا علاج حدود و منطق سے خارج ہے
۱۲۱	ہر عمر کی واقعات اور استدلال میں اس کا دخل	"	غلطی صورت { غلطی مادہ
۱۲۲	تعمیم حکم کے لئے افراد محکوم میں ایک صفت مشترک کا ہونا ضرور ہے	۱۱۱	انسان کیونکر معلومات حاصل کرتا ہے اور اس درجے میں کیونکر توقع غلطی کا احتمال ہے اور اس کا علاج کیا ہے
۱۲۳	تعمین اسباب میں انسان کا مضطر اور سریع الاعتقاد ہونا۔	۱۱۳	قوت بیانہ اور قوت فہم آدمی کا ذہن کیونکر تصورات سے تصدیقات اور تصدیقات سے ترتیب قیاس کی طرف ترقی کرتا ہے۔
۱۲۴	چونکہ انسان سریع الاعتقاد ہے اسی واسطے وہ اسباب حقیقہ کو قوی مان لیا کرتا ہے اور انسان کی طبیعت نازکی پسند واقع ہوتی ہے۔	۱۱۴	تصدیق کے درجے میں کیا غلطی ہو سکتی ہے
۱۲۵	انسان تعمیم کا فریقہ ہے	"	قصور جو اس کی تلافی
"	قصور حافطہ	۱۱۵	سبب
۱۲۶	حصر افراد میں غلطی کا واقع ہونا	۱۱۶	استدلال الہی و استدلال انی اور فائدے جو دو دونوں سے مترقب ہوئے اور ہوتے ہیں۔
۱۲۷	غلطی احتمالات	"	تعمین اسباب میں غلطی
۱۲۸	حواس انسانی کی کیسانی	۱۱۹	مشادات بدیہی میں غلطی
۱۲۹	علم تاریخ کی بنیاد اور اس کی صحت کا اندازہ		
۱۳۰	دورانے انسان پر صحبت اور تربیت کا اثر		





آدمی کا ذہن بمنزلے آئینے کے ہے جس طرح آئینے میں جو چیز سامنے آجائے
اُس کا عکس منطبع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح آدمی کے ذہن میں بھی عکس کی جگہ چیزوں کا
خیال پیدا ہوتا ہے مگر آدمی کے ذہن کیلئے آئینے کی مثال خوب ٹھیک نہیں کیونکہ
آئینے میں تو صرف انہیں چیزوں کا عکس منطبع ہوتا ہے جو ہم کو آنکھ سے نظر آ سکتی ہیں۔
اور عکس کے منطبع ہونے کے لئے آئینے کی محاذات الگ شرط ہے مگر آئینہ ذہن
میں وہ قدرتی جلا ہے کہ مریات تو مریات جو آنکھ میں آئے جس کا عکس آئینے پر نہ پڑ سکے انسان
کا ذہن اُس کے خیال کو بھی قبول کر سکتا ہے مثلاً گرمی اور سردی دو کیفیتیں ہیں جنکو
آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے۔ آئینہ اگر خاص حلب کا بھی ہو تو گرمی اور سردی کی تصویر
اُس میں رونما نہیں ہو سکتی۔ پھر بھی موٹے سے موٹے ذہن والا بھی گرمی اور سردی
کو خوب سمجھتا ہے اور جانتا ہے کہ گرمی کیا چیز ہے اور سردی کس کیفیت کو کہتے ہیں۔

ہو سچھنے اور جاننے کے وقت گویا گرمی اور سردی کی صورت ذہن کے سامنے
 اکھڑتی ہوتی ہے چیزوں کی صورتیں جو ذہن میں پیدا ہوتی ہیں انھیں صورتوں
 کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کے لئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے
 وہی خیال اُس چیز کا تصور ہے گو جہی تک کہ نرا خیال ہی خیال ہو اور جب
 اُس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے
 اُس کی نسبت کچھ حکم لگایا تو وہ خیال اب منصوبہ ہو گیا۔ اور منصوبوں کا نام
 تصدیق ہے مثلاً جب تک گرمی کا نرا خیال تھا تو تصور تھا اب منسوخ کرو
 کہ آدمی نے اپنے ذہن میں یہ منصوبہ باندھا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس
 چیز میں اثر کرتی ہے اُس کے اجزاء کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس
 خاصیت کا حکم لگانا تصدیق کہا جائے گا۔ پس تصدیق بھی ایک طرح کا تصور
 ہے مگر منع شے زائد یعنی اُس میں حکم زیادہ ہوتا ہے۔ کچھ یہ ضرور نہیں کہ حکم
 ہمیشہ ایجابی ہو بلکہ حکم ملبی بھی ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ روح کو فنا نہیں۔ عالم کو
 بقا نہیں۔

تصدیق تین تصوروں سے مرکب ہوتی ہے۔ اور جو تھا حکم ہوتا ہے
 مثلاً روح کو فنا نہیں اس مثال میں پہلے روح کا تصور پھر فنا کا تصور پھر فنا
 اور روح کی نسبت یعنی فنا کے روح کا تصور اُس کے بعد یہ حکم کہ فنا
 روح صحیح نہیں۔ یا مثلاً گرمی کی مثال میں پہلے نفس گرمی کا تصور پھر مطلق

اجزاء کے پھیلنے کا تصور۔ پھر اجزاء کے اُس پھیلنے کا تصور جو گرمی سے ہو۔
 ان سب کے بعد یہ حکم کہ گرمی سے اجزاء کا پھیل جانا سچ ہے وہ اصل تصور
 جس پر بہت یا نیست کا حکم لگاتے ہیں محکوم علیہ کہلاتا ہے اور جس بات کا حکم
 لگاتے ہیں وہ محکوم بہ بولا جاتا ہے۔ اور دونوں کی نسبت کو نسبت حکمیہ کہتے
 ہیں۔ تصدیق کی متن شالیں جو اوپر لکھی گئی ہیں اُن میں محکوم علیہ۔ محکوم بہ نسبت
 حکمیہ کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے۔

شال	محکوم علیہ	محکوم بہ	نسبت حکمیہ
گرمی	گرمی	اجزاء کا پھیلنا	اجزاء کا وہ پھیلنا جو گرمی سے ہو
روح	روح	بقا	بقائے روح
عالم	عالم	بقا	بقائے عالم

جب تم تصور اور تصدیق کے معنی سمجھ چکے تو اب غور کرو کہ یہ خیالات جو
 انسان کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں از قسم تصور ہوں یا از قسم تصدیق
 سب تو بدیہی نہیں ہیں کہ بے غور و فکر انسان سمجھ لیا کرے۔ کیا سینکڑوں
 ہزاروں باتیں ایسی نہیں ہیں کہ انسان کی عقل اُن میں کام نہیں کرتی مثلاً
 کلیں اور طلسم اور شہدے اور کیمیا اور جلی اور روشنی اور جنات اور فرشتے اور
 آسمان اور ہوا وغیرہ ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہم اُن کے تصور سے
 عاجز ہیں۔ یہی آسمان جس کو ہر روز دیکھتے رہتے ہیں نہیں معلوم کیا چیز ہو

اور یہی ہوا جس پر ہماری حیات کا انحصار ہے کون جانے کیا شے ہے۔ سوچ بچار بہت کچھ کیا مگر آدمی کو خود اپنی رُوح کا تصوّر صاف طور پر نہ ہو سکا۔ یہ تو تصوّرات کا حال ہے تصدیقات میں عقل انسان اس سے زیادہ عاجز ہے۔ دیکھو زمین گول ہے یا آفتاب کے گرد گھومتی ہے۔ دنیا بے ثبات ہے۔ قیامت کا آنا برحق ہے۔ اس قسم کی ہزاروں باتیں ہیں کہ بڑے سے بڑا عاقل برسوں اُن میں غور کیا کرے اور پھر بھی شاید بے دلیل اُس کو اطمینان کُلّی حاصل نہ ہو ایک طرف تو اشکال اس درجے کا ہے دوسری طرف بہت باتیں ایسی بدیہی ہیں کہ ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے جیسے ہوتی کھجور کا گائے۔ بکری۔ سردی۔ گرمی۔ کہ ان کا تصوّر بے تا مل ہر ایک کو ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ آفتاب منبع نور ہے۔ اور جتنے عدد و محنت ہوتے ہیں اُن کے دو برابر جتنے ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کی تصدیقات کا اذعان محتاج غور و تامل نہیں جس تصوّر اور تصدیق میں غور اور تامل درکار نہ ہو وہ بدیہی ہے اور جو محتاج فکر ہو وہ نظری۔ جب ثابت ہوا کہ بہت باتوں کے سمجھنے میں انسان کو غور و فکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو اب دیکھنا چاہئے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبے غور بھی کرتے ہیں فکر بھی کرتے ہیں پھر بھی اُسے انسان غلط کی غلط رہتی ہے اور اسی وجہ سے

عقلدار کی رایوں میں اختلاف واقع ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے۔ کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھہری ہوئی ہے۔ آفتاب گھومتا ہے۔ کوئی مانتا ہے کہ دنیا کو ایک دن میں بالکل فتنہ ہو جاتا ہے۔ کوئی معتقد ہے کہ نہیں اسی طرح چلی آئی ہے اور اسی طرح ابد الابد تک چلی جائے گی۔ جب عقلا کا یہ حال ہے تو واسے بر حال عوام۔ پس غور و فکر پر کیا بھروسہ رہا۔ کوئی تدبیر کرنی چاہئے کہ غلطی متکرر کا انداد ہو سکے اس کے لئے علم منطق ایجاب ہوا اور اس میں ایسے قواعد منضبط کئے گئے کہ غور و فکر میں اگر ان قواعد کی رعایت و پابندی ہو تو رائے انسان غلطی سے محفوظ رہے۔ پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح اس علم کا مقصود اصلی ہے۔ اور بڑا عمدہ مقصود ہے۔ انسان کو مخلوقات عالم پر وجہ شرافت اور بزرگی یہی عقل ہے اور جو چیز اس جوہر شریف کی اصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیت سکھاتی ہے اٹس صاحب نے اپنی کتاب انگریزی میں منطق کی تعریف منطق کی غرض و غایت اور منطق کے حدود و عمل سمجھائے کہ کیا ہی۔ قلیل و دل طور پر فرمایا ہے کہ جس طرح زبانوں کے لئے علم صرف و نحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصورات یعنی خیالات انسانی کی صرف و نحو علم منطق ہے تاکہ مبتدی بخوبی سمجھ لے ہم اس مقام چہنہ باتوں کی کچھ صراحت بھی کریں گے۔ اول یہ کہ منطق کچھ

ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعد صرف و نحو بھی کسی نے اپنی طبیعت سے
 نئے نہیں بنائے۔ بلکہ لوگ اپنی بول چال میں ان قواعد کا برتاؤ پہلے سے
 کرتے تھے انہیں کو انتظام کے ساتھ ترتیب دے کر جمع کرویا اور اُس فن
 کا نام صرف و نحو رکھ دیا۔ ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں ان قواعد کی
 رعایت کرتے ہیں۔ اگرچہ ان قواعد اور ان کی ترتیب و انتظام سے محض
 ناواقف ہیں کیونکہ قواعد صرف و نحو بول چال سے لئے اور نکالے گئے ہیں۔
 اور بول چال انکا ماخذ اور ان کی اصل ہے کچھ بول چال ان قواعد پر نہیں بنائی
 گئی تم نے کتب صرف و نحو میں اکثر ٹپا ہو گا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلمہ ٹوٹتا ہوا دیکھا
 بیچارے صر فی اور نحو می شاذ و خلاف قیاس کہہ کر اپنی جان بچا جاتے ہیں۔ اس
 کا سبب یہی ہے کہ سہولتِ انضباط و استحفاظ کے لئے مواقع استعمال کو
 تفتیش کر کے قواعد کلمیہ قرار دے لے ہیں مگر قاعدہ زبان کا محکوم ہے کچھ اُس پر
 حاکم نہیں جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہہ دیا۔ اسی طرح لوگ آپس کے
 مباحثے اور استدلال میں پہلے سے قواعد منطق کا برتاؤ کرتے چلا
 آتے ہیں۔

اِسطاطالیں نے انہیں قواعد کو مضبوط کر کے منطق کی بنیاد ڈالی۔ اور
 وہ اس فن کا مدوین اول ہوا نہ موجد۔ دیکھو جس طرح گنوار سے گنوار کی گفتگو میں بھی
 صرف و نحو کے قاعدے ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی استدلال

کرتا ہے۔ اور دیکھا جاتا ہے تو خاصی طرح مقدمات ترتیب دے کر باضابطہ
 نتیجہ نکالتا ہے۔ گو بچا پرہ یہ نہ بتا سکے۔ اور نہیں جانتا کہ اُس کا استدلال
 کس قیاس کے پیرائے میں ہے۔ اُس کے مقدمات نے کون شکل پیدا
 کی ہے اور کون سے شرائط انتاج اُس میں موجود ہیں کیا تم نے بازاری
 خلقت سے لے کر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی کچھ کرتے اور دوسرے
 کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا یہی استدلال و مناظرہ ہے اور
 یہی علم منطق کا اخذ اور اُس کی اصل ہے۔ ایک بات دوسری یہ کہ ہر
 ایک علم کے حدود ہوتے ہیں۔ مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی
 خاص بناوٹ سے جس کو صیغہ کہتے ہیں تعلق رکھے۔ نحو کی یہ خدمت ہے کہ
 بات کی صورت ترکیبی اور لفظوں کے ملاپ اور اُس کے اثر پر نظر کرے مثلاً
 زید نے بکر کو مارا ایک بات ہے۔ صرفی تو اس بات میں اتنی ہی گنفت
 کر سکتا ہے کہ زید۔ بکر۔ اسم ہیں اور مارا فعل ماضی ہے صیغہ واحد غائب
 معروف جس کا مصدر مارنا اور وہ ان لفظوں کو اس طرح دیکھتا ہے
 کہ گویا زید بکر مارا الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ
 اور تعلق نہیں۔ اس کے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو انھوں نے
 یہ سوچا کہ زید فاعل ہے نے علامت فاعل موجود ہے۔ مارا اُس کا فعل
 ظاہر ہے بکر مفعول کو علامت مفعولیت۔ فعل فاعل مفعول سب مل کر

یہ بات جملہ ضلیہ خبریہ ہے۔ دیکھو صر فی نحوی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدودِ عمل کیسے جدا و ممتاز ہیں ابھی تیسرے صاحب لغوی ہیں کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اس بات کا تفتیش کرنا ان کا کام ہے کہ لفظ زید ہے یا دیز۔ بکر ہے یا کبر۔ مارا ہے یا مثلاً مارا۔ فرض کرو کہ بجائے اس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا کوئی شخص یہ بولے کہ دیز نے کبر کو مارا تو گو معنی نہ سمجھیں۔ مگر صر فی نحوی کو اس میں کچھ عمل گفتگو نہیں۔ صر فی یہی کہے گا کہ دیز اور کبر دو اسم معلوم ہوتے ہیں اور مارا ضرور صیغہ ماضی ہے معنی تو میں نہیں جانتا مگر مارا مصدر معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب درست پائیگے کہ فاعل میں فعل کی علامت ہے۔ مفعول میں مفعول کی۔ فعل ظاہر موجود ہے۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ جملہ ضلیہ ہے۔ لیکن اگر مارا کی جگہ مارا بولو تو صر فی حرف گیر ہوگا۔ زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا کہو تو نحوی کہے گا کیا سرتاپا غلط سمجھتے ہو غرض کہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں وہ یہ کہ نفس طریقہ استدلال اور ترتیب مقدمات میں جو غلطی ہو اس کی اصلاح کرے اور شکل کی سہیت کو واسطے انتاج کے آمادہ و مستیا کر دے۔ لیکن اگر مقدمات فی نفسہا غلط ہوں تو اس سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں۔ مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور سب گھوڑے چار پائے تو سب آدمی چار پائے منطقی کہے گا کہ یہ

استدلال شکل اول کے پیرائے میں ہے۔ ایجاب صغریٰ کلیت کبریٰ
 مگر ارجحاً وسط۔ سب شرطیں موجود ہیں نتیجہ ٹھیک ہے۔ لیکن اگر یوں
 کہتے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چار پائے تو فوراً منطقی
 بول اُٹھے گا کہ خبر دار آگے نتیجے کا حوصلہ مت کرو۔ کلیت کبریٰ کی شرط
 مفقود ہے اور کل غنیمت سچ۔ پس اس بیان سے تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ منطق
 کا کیا کام ہے۔ اگر تم غلط مقدمات مان لو گے یا ان کو صحیح فرض کر لو گے
 تو منطق سے یہ امید مت رکھو کہ تمہاری اس غلطی کی اصلاح کرے گی منطقیتوں
 کی کٹ چھتی مشہور ہے۔ سو یہ کچھ منطق کا قصور نہیں خود ان کا ہی قصور ہے کہ
 غلط مقدمات سے استدلال کرتے اور آپس میں لڑے مارتے ہیں۔ اب
 پھر اصل مطلب کی طرف عود کرتے ہیں۔ معلومات تصوری و تصدیقی موضوع
 علم منطق میں مگر اس حیثیت سے کہ کسی مجہول کے دریافت کرنے کا ذریعہ
 ہوں کیونکہ صرف اسی حالت میں آدمی اُن معلومات میں خوش و غور کرتا ہے
 اور غور کا نام آیا اور منطق کا کام پڑا۔ معلومات تصوری جن کے ذریعے سے کسی
 مجہول تصوری کو معلوم کریں۔ اُس مجہول کے معرفت اور قول شائع کئے جائے
 ہیں کیونکہ یہ معلومات اُس مجہول کے بتانے والے اور اُس کے شرح
 کرنے والے ہوئے۔ اور معلومات تصدیقی جن کے ذریعے سے کسی مجہول

تصدیقی کو معلوم کر یاں مجہول کی حجت بولے جاتے ہیں حجت کے معنی دلیل کہیں گے یا مجہول
تصدیقی دعویٰ تھا اور معلومات تصدیقی اُس کی دلیل ہوئی۔ اب دیکھو کہ
جب آدمی کسی مجہول تصویر یا تصدیقی کے معلوم کرنے کے دپے ہوتا ہے تو اُس کے
واسطے وہ اپنے معلومات میں غور کرتا ہے اور اُن کو ایسے دُہب سے ترتیب
دیتا ہے کہ کسی طرح مجہول کو جان لے۔ پس اُس کا غور معلومات ذہنی میں
ہوتا ہے اور اُس کو الفاظ سے جو اُن معلومات پر دلالت کرتے ہوں مطلقاً
قطع نظر رہتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مباحث لفظی سے منطق کو کچھ سروکار
نہیں بلکہ صرف و نحو و لغت و معانی و بلاغت والے لفظوں کو اخذ کرتے اور اُن
سے بحث کرتے ہیں مگر یہ بھی تو احتمال ہے کہ کوئی مجہول ایسا پیش آجائے
کہ خود انسان اپنے غور سے اُس کو معلوم نہ کر سکے تو ضرورتاً اُس کو دوسرے سے
مدد لینا پڑے گی اور وہ دوسرا اُس کو بتائے گا کہ فلاں فلاں معلومات کو اس
طور پر ترتیب دینے سے یہ مجہول نکل آ سکتا ہے لیکن وہ دوسرا جو کچھ بتا کر
آخر کار لفظوں کے ذریعے سے بتائے گا۔ اتنے لگاؤ سے منطق میں بھی تھوڑی
سی بحث متعلق الفاظ کی جاتی ہے وہ اسی قدر کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہو
یعنی جب کوئی لفظ بولتے ہیں اور سننے والا اُس کے معنی سمجھ لیتا ہے تو یہ
دلالت وضعی ہے یعنی اُس لفظ کو اُس خاص معنی کے واسطے بنا رکھا ہے اور
جب مخاطب کو اُس خاص معنی کا اہتمام و اعلام منظور ہوتا ہے تو وہی لفظ بولتے

ہیں پس جب ایک لفظ بولیں اور مخاطب اُس کے پورے معنی جس کے واسطے وہ لفظ بنا ہے سمجھ لے تو اس دلالت کو دلالتِ مطابقی کہتے ہیں کیونکہ مطابقت وضع ہے اور تمام گفتگو میں اسی طرح کی دلالت ہوتی ہے مگر بعض مرتبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس معنی کے واسطے لفظ موضوع ہوا تھا اُس کے جز پر دلالت کیا کرتا ہے مثلاً اُس عضو کے واسطے موضوع ہوا ہے کہ جس میں انگلیاں متصیلی چھینچا بازو کندہ ہے تک سب کچھ داخل ہے تو چاہئے کہ جب لفظ ہاتھ بولیں یہ تمام عضو سمجھا جائے مگر دیکھتے ہیں کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا مثلاً کہیں کہ فلاں شخص نے چوری کی تھی حاکم نے اُس کا ہاتھ کٹوا دیا یا میری گولی نشانے سے ہاتھ بھر کے فاصلے پر بھیجی کہ پہلی مثال میں چھینچے تک اور دوسری مثال میں کہنی تک مرا وہ ہے اور ظاہر ہے کہ چھینچے اور کہنی تک پورا اندول ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ جز ہے۔ پس یہ دلالت تضمنی ہوئی کیونکہ جز ہاتھ جو ان مثالوں میں لفظ ہاتھ کا مدلول ہے اصل میں ہاتھ کا تمام موضوع لا نہیں ہے۔ بلکہ جز موضوع لا ہے اس طرح کی دلالت کے لئے تقدّم استعمال لازم ہے یعنی لوگ اُس لفظ کو جز معنی موضوع لا کے واسطے استعمال کرتے ہوں تو گواہی وضع تمام معنی کے واسطے تھی مگر گویا استعمال نے اُسکو جز کے لئے موضوع کر لیا ورنہ ذہن سامع مطابقت وضع ضرور تمام معنی موضوع لا کی طرف تبادلاً ہو گا کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مطلقاً موضوع لا پر لفظ کی دلالت نہیں ہوتی نہ کل پر نہ جز پر بلکہ ایک دوسرے معنی پر دلالت ہوتی ہے جس کو دلالتِ انفرادی کہتے ہیں مثلاً لفظ رستم کی

ولایت پہلوان پر شیر کی بہادر پر۔ حاتم کی سخی پر۔ نوشیرواں کی منصف پر۔
 شیطان کی شریر پر۔ اور گدے اور اُلو کی احمق اور بے عقل پر۔ اس طرح کی ولایت
 کے واسطے معنی موضوع لے اور معنی مدلول میں التزم کا ہونا ضرور ہے یعنی
 یہ کہ معنی مدلول معنی موضوع نہ ہو کہ لازم ہوں اور وہ التزم
 ایسا قوی ہو کہ لفظ کے سننے کے ساتھ سامع کا ذہن فوراً معنی لازم
 کی طرف منتقل ہو جائے ورنہ بدون وضع ایک خاص معنی غیر موضوع لگا کو سامع
 کیونکر سمجھ سکے گا ولایت مطابقتی اور تضمینی کو حقیقتاً ولایت التزمی کو مجاز بھی کہتے
 ہیں۔ کبھی ایک لفظ کے متعدد معنی بھی ہوتے ہیں اور ہر ایک پر اس کی ولایت
 حقیقتاً ہوتی ہے جیسے دہار ایک تو تلواری کی دہار دوسرے پانی کے قطرات
 کا سلسلہ۔ یا ڈہال کہ ایک تو وہ ڈہال جس کا ترجمہ فارسی میں سپرے دوسرے
 نشیب علیٰ ہذا القیاس الفاظ مثنیٰ گھنٹہ گھنٹری تکیہ وغیرہ ایسے الفاظ کو مشترک
 کہتے ہیں۔ ایسے الفاظ کے استعمال میں ایسے قرینے کا ہونا ضرور ہے
 جس سے سامع خاص مراد قائل کو سمجھ لے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ
 لفظ کے اصل معنی موضوع لے بالکل متروک الاستعمال ہو کر دوسرے معنوں
 کے لئے لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے ایسے استعمال کو نقل اور لفظ کو منقول
 کہتے ہیں مثلاً کوفتہ کے معنی کوٹے ہوئے کے ہیں اب کوفتہ خاص اُن
 کباہوں کو کہنے لگے جو گوشت کو کوٹ پیس کر بنا لیتے ہیں اس طرح کی نقل اگر

عام لوگوں نے کر لی ہو تو لفظ منقول عرفی ہے ورنہ جس خاص گروہ نے نقل کی ہو اسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً ضرب کے لغوی معنی مارنا ہے اور اصطلاح محاسبین میں خاص عمل حسابی کا نام ہے تو لفظ ضرب منقول اہل ہند سے کہا جائے گا۔ اسی قدر بحث متعلق الفاظ منطقی کے لئے ضرور ہے باقی چند اصطلاحیں اور میں سو اکثر اصطلاح نجات کے مطابق ہیں اور جو اند کے اختلاف ہے اُس کو اصل مطلب میں مدخل نہیں اب پھر معلومات فہنی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ تصورات دو قسم کے ہوتے ہیں بعض تصورات تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل اُن میں تعدد و شرکت کو جائز نہیں رکھتی مثلاً زید خالہ ولید خاص شخصوں کا تصور کہ جب مثلاً زید کا تصور ذہن میں صورت پذیر ہوا تو اُس کے ساتھ آدمی یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس تصور کا مصداق صرف وہی ایک شخص خاص ہو سکتا ہے جو زید کا سمتی ہے اس طرح کے تصورات کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصورات میں عقل تعدد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق انسان کا تصور کہ جب مطلق انسان کا مفہوم عقل میں آیا اُس کے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ افراد متعدد و شریک انسانیت ہو سکتے ہیں اور زید خالہ ولید وغیرہ بہت سے اشخاص پر انسان صادق آ سکتا ہے ایسے تصورات کو کلی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تصورات جزئی اتنے کثیر التعداد ہیں کہ اُن کا اختصار اور انضباط مستعد اور اگر

انضباط میں کوشش بھی کی جائے تو اُس سے کوئی فائدہ مستعدہ حاصل
 ہونے کی توقع نہیں۔ جزئیات کا تصور بیشتر مشاہدہ اور رویت سے حاصل
 ہوتا ہے یا سماعت و روایت سے اور رویت ہو یا روایت دونوں میں غور و
 خوض کی چنداں ضرورت نہیں تو ایسے تصورات کے لئے کوئی قاعدہ منطق
 منضبط کرنے کی بھی حاجت نہیں اور فرض کیا کہ کچھ قواعد منضبط بھی کئے جائیں
 تو آخر اُن کا نتیجہ یہی ہو گا کہ جزئیات کے تصورات کے حاصل کرنے میں غلطی
 نہو اور انا کہ انسان نے جزئیات کا تصور ٹھیک ٹھیک حاصل بھی کر لیا تو
 پھر کیا۔ اول تو وہ تمام جزئیات کا تصور حاصل نہیں کر سکتا اور جتنا کر سکتا ہے
 اُس کا سلسلہ اُسی جگہ منقطع ہے ایک یا چند جزئیات کا تصور دوسرے جزئیات
 کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا زید کے جان لینے سے یا کلکتے کے وکیم
 لینے سے خالد کے جاننے یا کتے کے پہچاننے میں کیا مدد مل سکتی ہے مگر
 کلیات کا تصور ایک عمدہ اور ضروری چیز ہے اور اُن کے ضمن میں ہزاروں
 لاکھوں جزئیات داخل ہیں۔ ایک کٹی کے جان لینے سے اُس کے جملہ
 افراد جزئی کا علم اجمالی حاصل ہو جاتا ہے پھر کلیات کے علم سے صد ہا جزئیات
 کا استنباط ہو سکتا ہے اور آدمی اُس سے بڑا کام نکال سکتا ہے جیسے پہلے
 حرارت کے خواص کلی طور پر معلوم کر لئے اُس کے بعد ریل اور وہانی کشتی
 اور صد ہا طرح کی کلوں میں اُن خواص پر عمل کیا پس تصورات میں کلیات کا تصور

بڑے کام کی چیز ہے۔ اور اُس کی بحث سائل منطق کا عمدہ مسئلہ ہے۔ ان کلیات کا وجود خارج میں تو ہوتا نہیں صرف ذہن میں البتہ مفہوم کلی موجود پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً مطلق انسان کو اگر دیکھنا چاہو تو تمام دنیا چھان مارو کہیں پتہ نہ پاؤ گے۔ زید۔ خالد ولید وغیرہ جو آدمی تم دیکھتے ہو یہ تو ہرگز انسان مطلق نہیں کیونکہ ان میں انسانیت کے ساتھ ایک شخص کی قید بھی لگی ہے اور ہر ایک کے ساتھ اُس کا شخص جدا ہے جو دوسرے میں نہیں۔ مطلق انسان دیکھنا ہو تو بس ذہن پر رجوع کرو ورنہ خارج میں کلی کا صرف مصداق پاؤ گے جو اُس کے افراد کہلاتے ہیں۔ علم نحو میں جب تم نے ضمیر کا بیان پڑھا ہو گا تو اُس وقت یہ بات بھی بتانی گئی ہو گی کہ اختصار کے لئے ضمیر بنائی گئی ہیں مثلاً زید عمرو بکر خالد ولید وغیرہ دس پندرہ آدمیوں کا ذکر ہو کہ انہوں نے مل کر فلاں جرم کا ارتکاب کیا تو حقیقت میں کہنا یہ مقصود ہوتا ہے کہ زید نے اور عمرو نے اور بکر نے اور خالد نے اور ولید نے اور فلاں فلاں نے ایسا کیا اس تطویل کلام سے بچنے کے لئے اُکت لفظ انہوں بنالیا گیا اب انہوں سے وہی سمجھا جاتا ہے جو زید عمرو بکر خالد ولید وغیرہ سے مفہوم ہوتا۔ اسی طرح میں کہتا ہوں کہ جب چند چیزیں اس طرح کی دیکھیں کہ کوئی خاص صفت یا خاص حیثیت یا خاص اعتبار سب میں یکساں پاتے ہیں ایسی سب چیزوں کی نسبت آدمی نے ایک عام خیال کر لیا۔ یہی عام خیال مفہوم کلی ہے۔ اور وہ چیزیں اُس کی افراد مثلاً زید خالد ولید

وغیرہ کو دیکھا کہ خط و خال کے تفرقے سے قطع نظر کیا جائے۔ تو دو بات تھ۔ دو پاؤں
 دو آنکھیں۔ ناک۔ منہ۔ سر تب کے کیاں ہیں اور ایک ہی وضع کے مخلوق
 ہیں تو سب کے واسطے وہ عام خیال ذہن میں پیدا ہوا جس پر لفظ آدمی یا انسان
 دلالت کرتا ہے۔ اب جب کبھی گل افراد انسان کے لئے کچھ سوچنا منظور ہو تو
 فرداً فرداً زید بکر خالد کا تصور ضرور نہیں۔ بس مطلق انسان کا تصور کافی ہے۔ اب ذرا
 یہ بات غور طلب ہے کہ چند چیزوں کی نسبت جو آدمی عام خیال پیدا کرتا ہے
 آیا اس کے لئے کوئی قاعدہ مقرر ہے یا نہیں سو واضح ہو کہ اُس کے لئے کوئی
 قاعدہ مقرر نہیں اور بے تو صرف یہ ہے کہ اُن چند چیزوں میں کوئی مشترک بات
 پائی جاتی ہو زید خالد ولید اس اعتبار سے جس کا ہم نے اوپر بیان کیا آدمی ہیں
 اور اس اعتبار سے کہ مثل گھوڑوں اور بیلوں اور گدہوں وغیرہ کے جان رکھتے
 ہیں جاندار اور اس اعتبار سے کہ ان کا رنگ کیسا ہے۔ گورے یا کالے یا تانے
 غرض کہ ہزاروں طرح کے اعتبار ہیں جن کی بنا پر آدمی چیزوں کی نسبت عام خیال
 اپنے ذہن میں پیدا کر لیتا ہے اور ایک چیز ممکن ہے کہ متعدد عام خیالات
 میں شریک ہو یا متعدد دھلیوں کی فرد ہو جیسا کہ ابھی تم کو سمجھا دیا کہ زید آدمی اور
 جاندار اور مثلاً گورے سب کی فرد ہے یہ کچھ ضرور نہیں کہ وہ سب چیزیں جو کسی
 ایک عام خیال میں شریک ہیں اور اعتبارات میں بھی شریک ہوں
 سرشت۔ اسی ایک اعتبار میں شریک ہونا کافی ہے جس کی بنیاد پر وہ عام خیال

کیا گیا ہے مثلاً گورازنگ ایک عام خیال ہے جس میں مثلاً زید جو ایک گوراجٹا
 آدمی ہے اور دھوبی کے گھر کا دھویا ہوا کپڑا اور بگلا وغیرہ بہت چیزیں شریک
 ہیں تو یہ چیزیں صرف رنگ کے اعتبار سے بیشک یکساں ہیں ورنہ زید کو بگلے
 سے کیا نسبت۔ بگلا ایک زاجا نور ہے زید کو کپڑے سے کیا علاقہ۔ کپڑا ایک
 بے جان بے حس چیز ہے۔ آدمی نے اس خصوص میں یعنی چیزوں کی نسبت
 عام خیال پیدا کر لینے میں اپنے ذہن کو اس قدر وسعت دے رکھی ہے کہ
 چند عام خیالات کو جمع کر کے وہ سب زیادہ تر عام خیال پیدا کرتا ہے مثلاً آدمی
 بھی ایک عام خیال ہے اور درخت بھی عام خیال ہے جس میں مٹیو۔ نارنگی۔
 امرود۔ آم کیلا۔ سب طرح کے درخت ہیں۔ اب آدمیوں اور درختوں کو دیکھا کہ
 بالیدگی کے اعتبار سے یکساں ہیں اور سب کو ملا کر جسم نامی ایک عام تر خیال
 پیدا کر لیا۔ یہاں تک اس تعلیم کو ترقی ہونی لگی کہ کل موجودات دنیا کو ایک عام خیال
 موجود یا شے یا چیز میں جمع کر لیا۔ ایک طرف تو تعلیم میں آدمی کا ذہن یہ اختصار
 کرتا جاتا ہے دوسری طرف جو تفصیل چھجکا تو بال کی کھال نکال کر بھی بس نہیں
 کرتا۔ جب چند چیزوں کے واسطے عام خیال پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسی
 بات کی جستجو ہوتی ہے جو سب میں یکساں پائی جائے اور سب وہ تفصیل کا
 طالب ہوتا ہے تو وہ ایسی باتوں کی تفتیش کرنے لگتا ہے جو ان چیزوں میں
 موجب امتیاز و علحدگی ہیں اور جس طرح علمِ کیمیا میں عمل تحلیل ہوتا ہے وہ

قسم قسم کی چیزیں الگ الگ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ بساط یعنی جزئیات پر اتر آتا ہے جس کے آگے تفصیل معطل اور تحلیل بیکار ہے۔ اب کلیات پر غور کرو تو سیکڑوں ہزاروں مفہوم کلی سمجھیں آسکتے ہیں لیکن یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ ان میں باخود کیا علاقہ اور کیا نسبت ہے سو نسبت چار طرح کی ہے۔ تساوی، تباہی، عموم خصوص مطلق، عموم خصوص من وجہ۔ دو کلیوں میں تساوی کی نسبت اُس وقت ہوتی ہے کہ دونوں کے مصداق دونوں کے افراد ایک ہوں۔ مثلاً انسان اور دانشمند جاندار کہ زید خالد ولید وغیرہ ہی آدمی انسان کا بھی مصداق ہیں اور دانشمند جاندار کا بھی۔ کوئی فرو ایسا نہ پاؤ گے کہ اُس کو انسان تو کہہ سکیں اور دانشمند جاندار نہ کہہ سکیں اور نہ بالعکس۔ شاید حکم کو یہ اشتباہ ہوگا کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے احمق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانشمند جاندار نہیں ہیں۔ سو یہاں دانشمندی سے وہ کامل دانشمندی مراد نہیں ہے کہ انسان کے خاص خاص افراد کو حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کیسا ہی احمق ہو مگر تاہم سیانے سے سیلے جانور سے زیادہ عقل رکھتا ہوگا۔ جانوروں میں بھی بعض جانور ایسے زیرک ہیں کہ اُن کے افعال دانشمندی پر محمول کئے جاسکتے ہیں جینوٹیموں کی عمارت اور بنے گا گھونسلہ ضرور ایک خاص سلیقہ ظاہر کرتا ہے۔ انسان تعلیم کر کے جانوروں سے اور عمدہ کام بھی لے سکتا ہے رکھائے ہوئے کتے اور بندر کیسے کیسے کام دیتے ہیں چنڈول مینا۔ آدمی

کی بولی کی شکل کرنے لگتے ہیں تاہم ۵

آدمیت اور شے بے علم ہے کچھ اور چیز | کتنا طوطے کو پڑایا پر وہ حیوان ہی رہا
کیا اس سکمانے پڑانے سے کوئی جانور بھی وہ عقل حاصل کر سکتا ہے جو خداوند عالم
نے خاص بنی آدم کو عطا فرمائی ہے پس دانشمند جاندار ہیں وہی دانشمندی مراد
ہے جو سوائے افراد انسان کے اور مخلوقات کو نہیں دی گئی یعنی بات سے
بات پیدا کرنا۔ اور اسی دانشمندی کو عقل اور تخیل اور ادراک کلیات سے
تفسیر کیا گیا ہے۔ الغرض انسان اور دانشمند جاندار دونوں کلیتوں میں تساوی
کی نسبت ہے۔ بتائیں اسکو کہتے ہیں کہ دو کلیوں کے مصداق دونوں کے
افراد علیحدہ علیحدہ ہوں جیسے پتھر اور درخت دو کلیاں ہیں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی
کہ اس پر پتھر اور درخت دونوں کا اطلاق ہو سکے۔ درخت میں قوت بالیدگی
مشرط ہے کہ وہ حجریت کے خلاف ہے پس دو ضد ہیں کیونکہ جمع ہو سکتی
ہیں۔ غوم و خصوص مطلق یہ ہے کہ ایک کلی عام ہو اور دوسری
خاص جہاں جہاں خاص کلی صادق آئے اور جو چیز خاص کلی کی فرد ہو
عام کلی بھی اس پر صادق آئے اور وہ چیز اس عام کلی کی بھی فرد ہو مگر اس کا
عکس نہیں یعنی یہ ضرور نہیں کہ جس چیز پر عام کلی صادق آئے اور جو چیز
عام کلی کی فرد ہو خاص کلی بھی اس پر صادق آئے۔ اور وہ چیز اس خاص
کلی کی بھی نہ ہو۔ مثلاً جاندار اور آدمی دو کلیاں ہیں جاندار عام کلی ہے اور

آدمی خاص کٹی۔ جو چیز آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرو ہے مثلاً زید۔
 خالد۔ ولید وغیرہ وہ ضرور جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرو بھی ہے لیکن
 بہت چیزیں ہاتھی اونٹ گدھا گھوڑا ایسے ہیں کہ جاندار کا مصداق اور جاندار
 کی فرو تو ہیں۔ مگر آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرو نہیں ہیں۔ عموم خصوص میں جب
 وہ کہلاتا ہے کہ ایک کٹی دوسری کٹی کی نسبت ایک حیثیت سے خاص
 اور دوسری حیثیت سے عام ہو مثلاً جاندار اور سفید رنگ دو کلیاں
 ہیں۔ کہیں تو جاندار سفید رنگ کی بہ نسبت عام ہے کیونکہ جاندار چیزیں
 مختلف رنگوں کی ہوتی ہیں۔ کچھ سفید رنگ ہونے کی خصوصیت نہیں۔
 دیکھو بگلا اور بعض کبوتر تو سفید رنگ ہوتے ہیں اور کوا اور اکثر ہاتھی اکثر
 بھینسیں یہ جاندار سیاہ رنگ ہوتے ہیں۔ طوطے سبز رنگ بعض مچھلیاں
 سرخ۔ اور اسی طرح کہیں سفید رنگ جاندار کی نسبت عام ہے کیونکہ سفید رنگ
 ہونا کچھ جانداروں میں منحصر نہیں بعض چیزیں بے جان بھی سفید ہوتی ہیں
 جیسے کپڑا اور کاغذ جن پر کوئی اور رنگ نہ ہو۔ دو کلیوں میں نسبت کا مدار
 اس بات پر ہے کہ جو چیزیں ایک کٹی کی منہ راہیں کہنا تک وہی چیزیں
 دوسری کٹی کی فرو ہیں بھی ہیں اگر معلوم ہو کہ جو چیزیں ایک کٹی کی افراد ہیں ہی
 سب دوسری کٹی کی فرو ہیں بھی ہیں تو اس کا حقیقت میں یہ مطلب ہے
 کہ جن خاص چیزوں کی نسبت کسی ایک اعتبار سے ایک عام خیال پیدا

کیا تھا انہیں چیزوں کی نسبت کسی دوسرے اعتبار سے دوسرا خیال پیدا کیا گیا۔ پس چیزیں وہی ہیں اعتبار دو ہیں۔ اور عام خیال دو۔ ایسے دو عام خیال یا ایسی دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے۔ اور چونکہ دو کلیاں ہیں۔ دونوں کی طرف سے اجتماع اور افتراق پر محاذ کرنے سے ایک مادہ اجتماع کا ہو سکتا ہے اور دو مادے افتراق کے۔ اسکا یہ مطلب کہ دونوں کلیوں کے افراد کو جمع کر کے دیکھو کہ ایسی فردیں کتنی ہیں جن پر دونوں کلیاں صادق آتی ہیں ان فردوں کو مادہ اجتماعی کہتے ہیں اور ممکن ہے کہ بعض فردیں ایسی نکلیں جن پر صرف ایک کلی صادق آتی ہو اور دوسری نہیں۔ یہ فردیں مادہ افتراقی ہیں یہ تو ایک کلی کی طرف سے ہوا۔ اور اسی طرح دوسری کلی کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے۔ پس دو مادے افتراق کے ہوں گے تو جب دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی تو صرف ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور بس یعنی کوئی فرد ایسی نہ پاؤ گے کہ صرف ایک کلی کی تحت میں ہو اور دوسری کی تحت میں نہ ہو پس تساوی کی حالت میں مادہ افتراق بالکل نہیں ہوتا۔ اور تبادلہ کی صورت میں یہ ہوتا ہے کہ چند چیزوں کی نسبت کسی وجہ مشارکت کے اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا یعنی ان چیزوں کو ایک مفہوم کلی کی فرد قرار دیا اور ان چیزوں میں سے کوئی چیز نہ لی بلکہ بالکل دوسری چیزیں لے کر ان کو کسی دوسرے مفہوم کلی کی فرد بنایا۔ تو یہ دو مفہوم کلی باخود ہائے تبادلہ ہیں۔

فردان میں مشترک نہیں یعنی ان میں مادۂ اجتماعی نہیں ہوتا و دونوں کلیوں کی طرف سے افتراق ہی افتراق ہے۔ اور عام خاص مطلق یوں پیدا ہوتا ہے کہ چند چیزوں میں کوئی وجہ مشترک پا کر ان کی نسبت عام خیال پیدا کیا۔ اور اُنکا ایک مفہوم کلی بنایا پھر ان چیزوں کے ساتھ اور چند چیزیں ملا کر کسی اور وجہ مشترک کی بنیاد پر دوسرا عام تر مفہوم کلی قرار دیا۔ ایسی حالت میں پہلی چیزیں تو دونوں کلیوں کی تحت میں ہیں لیکن دوسری چیزیں جو بعد کو شامل کی گئی تھیں وہ صرف عام تر کلی کی افراد ہیں یا یوں کہو کہ چند چیزوں میں کوئی بات یکساں طور پر مشترک تھی اور اُس بات کے اعتبار سے اُن چیزوں کے لئے ایک مفہوم کلی بنا رکھا تھا اب اُن چیزوں میں سے چند چیزوں میں کوئی ایسی خاص بات مشترک پائی جو باقی چیزوں میں نہیں ہے۔ اور اُس خاص بات کی نظر سے پہلی کلی کی ذیل میں ایک اور مفہوم کلی قرار دیا۔ یہ دوسری کلی بھی عام ہے لیکن اپنی افراد کے مقابلے میں۔ مگر پہلی کلی کے مقابلے میں فی الحقیقت اُسی کے چند افراد کا ایک متنازع نام ہے اور اسی واسطے اُس کے مقابلے میں یہ خاص ہے۔ نتیجہً عام خاص مطلق کی مثال سے منطبق کرو تو جلد سمجھو گے۔ غرض یہ کہ جن دو کلیوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی اُن میں ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور ایک مادہ افتراق کا۔ مادہ افتراق کا پہلی کلی کے اُن افراد میں ہوگا جو خاص کلی سے علیحدہ رکھے گئے ہیں۔ اب ایک نسبت اور باقی ہے عموم و خصوص من وجہ۔ وہ یوں پیدا ہوتی ہے کہ

پہلے چند چیزوں کے لئے ایک مفہوم کلی قرار دیا پھر ان میں سے چند لے کر اور چند اور چیزیں باہر کی ملا کر ایک دوسری کلی بنائی تو جو چیزیں دونوں میں مشترک ہیں دونوں کی فردیں ہیں اور دونوں کا مادہ اجتماعی ہیں۔ اور دو قسم کی فردیں اور ہیں ایک وہ کہ پہلی کلی کے تحت میں ہیں۔ دوسری سے الگ ہیں۔ دوسری وہ جو دوسری کلی کے ذیل میں ہیں۔ اور پہلی کلی سے خارج ہیں پس عموم و خصوص من وجر میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے۔

کلیتوں کی باہمی نسبت تو تم نے معلوم کی۔ اب کلیوں کی نقیضوں کو دیکھو کیونکہ وہ بھی تو ایک طرح کی کلی ہیں۔ مثلاً۔ انسان کلی ہے۔ اور لا انسان یعنی جو آدمی نہ ہو۔ یہ بھی ایک کلی ہے۔ پس جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت سے انکی نقیضوں میں بھی ضرور وہی تساوی کی نسبت ہوگی۔ اس کو یا تو مثال میں سمجھ لو مثلاً انسان اور دانشمند جاندار دو کلیاں ہیں جن میں تساوی کی نسبت ہے۔

ان کی نقیضوں میں بھی وہی نسبت ہے یعنی جو انسان نہیں وہ دانشمند جاندار بھی نہیں اور بالعکس اسکے یا دلیل عقلی سے سمجھو کہ کلیوں کی نسبت باہمی کا چار مذکورہ بالا نسبتوں میں منحصر ہونا انحصار عقلی ہے۔ غور سے سوچو تو ان چار صورتوں کے سواے اور کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔ پس اگر وہ تساوی کلیوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ہوگی تو تب این یا عموم و خصوص مطلق یا من وجر باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ہوگی۔ تب این تو ہوا نہیں سکتا۔ کیونکہ تب این میں صرف

افتراق کا ایک مادہ ہوتا ہے اور نقیضوں کا افتراق اصل کلیوں کی تساوی کو باطل کر دے گا۔ کیونکہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کا نقیض صادق آئے تو دوسری کلی کا نقیض صادق نہ آئے اور جب دوسرے کا نقیض صادق نہ آیا تو اصل کلی صادق آئے گی کیونکہ ایسا تو ممکن نہیں کہ دونوں اصل نقیض صادق نہ آئیں اور کوئی چیز نہ ہست ہو اور نہ نیست ہو۔ اور جب دوسری کلی اصل صادق آئی تو نسبت تساوی جو دونوں اصل کلیوں میں تھی مستلزم اس بات کی ہے کہ ضروری پہلی کلی اصل بھی صادق آئے۔ اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کا نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اس کا نقیض دونوں معاً صادق آئے یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی ہوئی اور یہ محال ہے۔ الغرض دو تساوی النسبت کلیوں میں تباین نہیں ہو سکتا۔ اور تساوی تم نہیں مانتے تو عموم و خصوص کسی طرح کا ہو گا۔ مطلق یا من وجہ۔ اور دونوں طرح کے عموم و خصوص میں ایک مادہ افتراقی ضرور ہوتا ہے اور پھر وہی قیاحت لازم آئے گی جو تباین فرض کرنے سے لازم آئی تھی کیونکہ تباین میں بھی تو مادہ افتراق ہی مستلزم محال پایا گیا تھا تو ضرور ہو کہ سوائے تساوی نہ کوئی نسبت نہ ہو۔ ہذا اما اذ علینا جن دو کلیوں میں باخود یا تباین کی نسبت ہو ان کی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہو گی۔ تم تباین جزئی کا نام سن کر ٹھہراؤ گے کہ یہ پانچویں نسبت کہاں سے پیدا ہوئی۔ سو واضح ہو کہ تباین جزئی کوئی پانچویں نسبت نہیں بلکہ اُس تباین کا نام ہو

جو کبھی بتاین کلی کی شکل میں ہوا اور کبھی عموم و خصوص من وچ کی صورت میں۔ یہ تو
 تم پڑھ چکے ہو کہ عموم و خصوص میں وچ میں صرف ایک ہی مادہ اجتماع کا ہوتا ہے
 اور دو مادے افتراق کے پس عموم و خصوص من وچ میں افتراق زیادہ ہونے
 سے اسکو بتاین کے زیادہ قریب ہے۔ تاہم وہ افتراق جو عموم و خصوص من وچ
 میں ہوتا ہے۔ ایسا افتراق کلی نہیں ہوتا جو بتاین کلی میں ہوا کرتا ہے کیونکہ
 جہاں دو مادے افتراق کے ہیں وہاں عموم و خصوص من وچ میں ایک مادہ
 اجتماع کا بھی تو لگا ہے۔ الغرض ایسی مبانیست کہ کبھی کلیتاً افتراق ہو جیسا کہ
 بتاین کلی میں ہوا کرتا ہے اور کبھی کلیتاً افتراق تو نہ ہو مگر افتراق کو غلبہ ہو جیسا کہ عموم
 و خصوص من وچ میں ہوا کرتا ہے اسی کا نام بتاین جزئی رکھ لیا ہے۔ بتاین کے
 لفظ سے ایک مخالفت مفہوم ہوتی ہے اور ذہن اس بات کی طرف متبادر
 ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں میں بتاین کی نسبت ہے وہ ایک دوسرے کی
 ضد و نقیض ہیں۔ سو بتاین کو تناقض کا مفرد مت سمجھو اگر بتاین سے صرف
 تناقض مراد ہوتا تو ضرور دو بتاین کلیوں کے نقیضوں میں بھی بتاین کلی ہوتا
 کیونکہ یہ تو ظاہر بات ہے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں محال ہیں
 پس اگر بتاین کلیوں کے نقیضوں میں بتاین کلی نہ ہو لکہ بتاین جزئی ہو تو مادہ
 اجتماعی جو عموم و خصوص من وچ میں ہوا کرتا ہے مستلزم ارتفاع نقیضین ہو جائے۔
 مثلاً وجود و عدم دو بتاین کلیاں ہیں اور ان کے نقیض لا وجود و لاعلم ہیں اگر

تباہین جزئی کی نسبت ہو تو ایک ماوہ ایسا بھی ہونا ضرور ہوگا کہ لا وجود و لا عدم دونوں مجتمع ہوں اور اُن کا مجموعہ ہو یا لا وجود و عدم دونوں کا مَرْتَفَع ہو یا ایک ہی بات ہے اور جب وجود و عدم دونوں مَرْتَفَع ہوئے تو نفیضین کا ارتقاع لازم آیا غرض کہ تباہین سے صرف تناقض مراد نہیں ہوتا بلکہ کبھی تناقض اور کبھی مغایرہ۔

پس تباہین میں دو نسبتیں داخل ہیں ایک تناقض دوسری مغایرت۔ سوچن دو کلیوں میں تباہین کلی کی نسبت اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں تناقض ہے تو اُن کے نفیضوں میں بھی تباہین جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں تناقض ہے۔ اور جن دو کلیوں میں تباہین کلی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں مغایرت ہے تو اُن کے نفیضوں میں تباہین جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے غرض کہ اصل کلیوں کی نسبت تباہین کلی میں تناقض اور مغایرت دو نسبتیں داخل ہیں اور اُن کے نفیضوں کی نسبت تباہین جزئی میں بھی تناقض اور عموم و خصوص من وجہ داخل ہیں۔ اور متغائر کلیوں کے نفیضوں میں عموم و خصوص من وجہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ دونوں کلیاں نفیض یکدگر تو ہیں نہیں کہ اُن کا ارتقاع کہ وہی اُن کے نفیضوں کا اجتماع ہے محال ہو اور جب دونوں کے نفیضوں کا اجتماع ممکن ہو تو ماوہ اجتماعی پیدا ہو گیا جو عموم و خصوص من وجہ کے لئے ضرور ہوتا ہے۔ اب دو مادے افتراقی پیدا کرنے کے باقی رہے۔ سوچنا کہ دو اصل کلیوں میں باخود با تغایر ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ ایک

مصدقاتی کے لئے تو دوسری نہیں صادق آتی۔ یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی صادق
 اتنی خاص نہیں کہ دوسرے کا نفیض صادق آتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی
 کا نفیض صادق نہیں آتا تو دوسرے کا نفیض صادق آتا ہے۔ تو دونوں اصل
 کلیوں کی نفیضوں میں افتراق حاصل اور چونکہ دونوں طرف سے نسبت واحد ہو
 دو مادے افتراق کے حاصل ہونگے اور اب عموم و خصوص من و وجہ پورا ہو گیا وہ
 تباین کلی جو مغایرت کے پیرایے میں ہوتا ہے اُس کی مثال ہے درخت اور پتھر
 ان کے نفیضوں میں عموم و خصوص من و وجہ اس طرح ہے۔

مادہ اجتماع درخت بھی نہیں اور پتھر بھی نہیں مثلاً جاندار جنس ہے۔
 مادہ افتراق درخت تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ پتھر بھی نہو مثلاً سنگ مرمر۔
 ایضاً پتھر تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ درخت بھی نہو مثلاً آم کے پودے
 اب یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب تنازع اور تناقض دو مختلف حالتیں
 ہیں تو ان کو اصل کلیوں میں تباین کلی اور ان کے نفیضوں میں تباین جزئی نسبت
 کیوں قرار دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب دو کلیوں کے افراد الگ الگ ہوئے
 اور دونوں کے مصداق جدا جدا پائے گئے تو یہ ایک حالت ہے۔ اب رہی یہ
 بات کہ یہ حالت کیوں پیدا ہوئی ہے تناقض سے یا مغایرت کی وجہ سے۔ سو یہ
 بالکل ایک دوسری بحث ہے تناقض ہو یا مغایرت۔ افراد و مصداق کے تعلق
 سے کلیوں پر ایک ہی طرح کا اثر ظاہر ہوتا ہے جن دونوں کلیوں میں عموم و خصوص

مطلق ہوا ان کی نفیضوں میں نسبت تو وہی ہوتی ہے مگر متقلب یعنی عام کلی کا نفیض خاص ہو جاتا ہے اور خاص کا عام مثلاً جاندار اور عاقل میں عموم و خصوص مطلق ہے جاندار عام ہے اور عاقل خاص اور ان کی نفیضوں میں نسبت تو وہی ہے مگر لایعقل عام ہے اور بے جان خاص۔ کیونکہ بعض چیزیں لایعقل تو ہوتی ہیں مگر بے جان نہیں ہوتیں یعنی جاندار ہوتی ہیں جیسے چار پائے حشرات الارض وغیرہ جن دو کلیوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوا ان کی نفیضوں میں وہی تباین جزئی ہوتا ہے جو اوپر مذکور ہوا اس واسطے کہ عینین یعنی دونوں اصل کلیوں میں تناقض تو ہے نہیں ورنہ عموم و خصوص من وجہ کہ مستلزم ایک مادۂ اجتماعی کا ہے صورت پذیر نہوتا تا ہم افتراق کے دو مادوں سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ افتراق کو غلبہ ہے اور عینین کا افتراق وہی ان کی نفیضیں کا افتراق ہے کیونکہ عینین کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ ایک عین کلی صادق آتی ہے تو دوسری کا عین صادق نہیں آتا۔ یا یوں کہو کہ دوسری کا نفیض صادق آتا ہے تو پہلی کلی جس کا عین صادق آتا ہے اُس کا نفیض صادق نہیں آتا۔ اور دونوں کلیوں کی طرف سے یہی نسبت ہے تو نفیضین میں دو مادے افتراق کے ہو چکے۔ اور جب کہ عینین میں وجہ نسبت عموم و خصوص من وجہ مادۂ اجتماع ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ عینین میں جو افتراق کے دو مادوں سے منایرۃ کا ہونا پایا جاتا ہے وہ منایرۃ و وجہ تناقض تک نہیں پہنچی ورنہ مادۂ اجتماع گویا اجتماع نفیضین ہوتا اور جب عینین

میں تناقض نہیں تو اُن کی نقیضوں کا اقصاء جائز ہوا کہ وہی اُن کے لئے مادۂ اجتماع ہے۔ غرض کہ ثابت ہو گیا کہ عموم و خصوص من وچہ والے دو کلیوں کے نقیضوں میں بھی عموم و خصوص من وچہ ہوتا ہے۔ مگر یہ تبساین جزئی کی ایک شق ہے ابھی دوسری شق تبساین کلی کی باقی ہے۔ سو جن دو کلیوں میں عموم و خصوص من وچہ ہوتا ہے اُن میں کبھی تو عموم و خصوص مساوی درجے کا ہوتا ہے جیسے حیوان و بشر میں تو ایسی کلیوں کی نقیضوں میں بھی ویسا ہی عموم و خصوص من وچہ پایا جاتا ہے اور کبھی عینین میں مساوی درجے کا عموم و خصوص نہیں ہوتا مثلاً جاندار۔ اور لایعقل کہ دونوں میں عموم و خصوص من وچہ تو ہے مگر مساوی درجے کا نہیں کیونکہ حیوان کے مقابلے میں لایعقل نقیض اخص ہے یعنی عاقل کی نقیض ہے جو حیوان سے خاص تھا اب پھر ان کا نقیض لیا کیونکہ نسبت نقیضوں میں دریافت کرنی ہو تو نقیض عام اور نقیض خاص یعنی عین خاص ہو گیا اور اگر نقیض عام اور عین خاص میں مادۂ اجتماع فرض کیا جائے تو یہ معنی ہونگے کہ خاص ہو اور عام نہ ہو اور یہ محال ہے پس دو افتراقی مادے رہ گئے۔ اور اسی کا نام نسبت تبساین ہے۔ چونکہ ذرا پیچیدہ سی بات ہے مثال میں اس کی تشریح کرنی پڑی۔

اصل کلی

لا یعقل

حیوان

نقص

غیر لا یعقل یعنی عاقل

لا حیوان

لا حیوان ہو عاقل ہو درست جیسے دیوار

ما وہ افتراق

عاقل ہو لا حیوان نہ یعنی حیوان ہو درست جیسے آدمی

الینس

لا حیوان ہو اور عاقل ہو غلط کیونکہ ممکن نہیں کہ خاص یعنی

ما وہ اجتماع

عاقل ہو اور عام یعنی حیوان ہو۔

ایک کلی کی نسبت دوسری کلی سے تو تم جان چکے۔ اب اس بات کو سمجھو کہ کلی کو خود اپنے افراد کے ساتھ کیا نسبت ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلق کلی اپنے افراد کے ساتھ رکھتا کرتی ہے۔ سو بین حال سے خالی نہیں یا تو کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت ہوگی۔ یا تمام ماہیت تو نہیں مگر داخل ماہیت یعنی جز ماہیت۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ نہ تمام ماہیت ہے اور نہ جز ماہیت بلکہ بالکل خارج از ماہیت ہے۔ پہلے یہ تو سمجھ لو کہ ماہیت کس کو کہتے ہیں شو ماہیت وہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے تشخصات خارجی سے مجز و بدم کے وکیلیں اور تشخصات

ظاہری سے مجرور کرنے کے بعد جو کچھ اُس شے کا مفہوم ہو وہی اُس کی ماہیت ہے۔ مثلاً زید ایک شخص خاص فرہ اندام۔ طویل القامت۔ سفید رنگ۔ از صنف ذکور ہے۔ اب قرہی اندام۔ طوالت قامت۔ بیاض لون۔ اور مرد ہونا۔ یہ سب اُس کے تشخصات ظاہری ہیں۔ اور اسی طرح کے اور بہت تشخصات اس میں ہونگے ان سب سے زید کو علیحدہ کر لو تو زید بڑا انسان رہ جائے گا۔ اور انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہی نوع ہے پس نوع وہ کلی ہونی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہو اور اگر کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ جزو ماہیت ہو تو دیکھنا چاہئے کہ کس طرح کا جزو ہے۔ کیا جزو عام ہے یا جزو مخصوص۔ مثلاً آدمی کو کوئی جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بیشک جاندار عاقل انسان کی ماہیت ہو اور دو جزو مرکب ہے جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جزو عام ہے کہ انسان اور گدھے گھوڑے سب پر صادق آتا ہو اور عاقل جزو مخصوص ہے کہ عاقل کی قید نے اس تمیم کو جو جاندار میں تھی باطل کر دیا تو جزو عام جنس کہلاتا ہو اور جزو مخصوص فصل پس جنس وہ کلی ہونی جو واصل ماہیت ہو مگر نوع سے عام تر ہو اور فصل وہ کلی ہونی جو داخل ماہیت ہو اور جنس کی مخصوص ہو۔ اب جنس کی تمیم اور فصل کی تخصیص تھوڑی تفصیل چاہتی ہے وہ یہ کہ عموم و خصوص کے مابین تفاوت ہوتے ہیں اور خصوصیات عالم پر ایک انتہا اجمالی کی جائے تو اس سلسلہ نظام دنیا میں سب چیزیں آپس میں ایک طرح کے مناسبت رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کیا اصل۔ کلی و فروغ

اصل کلی

حیوان

لا یعقل

نقص

لا حیوان	غیر لا یعقل یعنی عاقل
ماؤہ افتراق	لا حیوان ہو عاقل نہ ہو درست جیسے دیوار
العیض	عاقل ہو لا حیوان نہ یعنی حیوان ہو درست جیسے آدمی
ماؤہ اجتماع	لا حیوان ہو اور عاقل ہو غلط کیونکہ ممکن نہیں کہ خاص یعنی عاقل ہو اور عام یعنی حیوان نہ ہو۔

ایک کلی کی نسبت دوسری کلی سے تو مقہر جان چکے۔ اب اس بات کو سمجھو کہ کلی کو خود اپنے افراد کے ساتھ کیا نسبت ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلق کلی اپنے افراد کے ساتھ رکھتا کرتی ہے۔ سو تین حال سے خالی نہیں یا تو کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت ہوگی۔ یا تمام ماہیت تو نہیں مگر داخل ماہیت یعنی جز ماہیت۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ نہ تمام ماہیت ہے اور نہ جز ماہیت بلکہ بالکل خارج از ماہیت ہے۔ پہلے یہ تو سمجھ لو کہ ماہیت کس کو کہتے ہیں خواہ ماہیت وہ ہے کہ کسی چیز کو اُس کے تشخصات خارجی سے مجز و کر کے دیکھیں اور تشخصات

ظاہری سے مجبور کرنے کے بعد جو کچھ اُس شے کا مفہوم ہو وہی اُس کی ماہیت ہے۔ مثلاً زید ایک شخص خاص فروہ اندام۔ طویل القامت۔ سفید رنگ۔ از صنف مذکور ہے۔ اب قرہی اندام۔ طوالت قامت۔ بیاض لون۔ اور مرد ہونا۔ یہ سب اُس کے شخصیات ظاہری ہیں۔ اور اسی طرح کے اور بہت تشخصات اس میں ہونگے ان سب سے زید کو علیحدہ کر لو تو زید فیضان انسان رہ جائے گا۔ اور انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہی نوع ہے پس نوع وہ کلی ہوئی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہو اور اگر کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ جز ماہیت ہو تو دیکھنا چاہئے کہ کس طرح کا جز ہو۔ یا جز عام ہو یا جز مخصوص۔ مثلاً آدمی کو کوئی جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بیشک جاندار عاقل انسان کی ماہیت ہو اور دو جز رسو مرکب ہے جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جز عام ہو کہ انسان اور گدھے گھوڑے سب پر صادق آتا ہو اور عاقل جز مخصوص ہو کہ عاقل کی قید نے اس تعمیم کو جو جاندار میں تھی باطل کر دیا تو جز عام جنس کہلاتا ہو اور جز مخصوص فصل پس جنس وہ کلی ہوئی جو داخل ماہیت ہو مگر نوع سے عام تر ہو اور فصل وہ کلی ہوئی جو داخل جنس ہو اور جنس کی مخصوص ہو۔ اب جنس کی تعمیم اور فصل کی تخصیص تھوڑی تفصیل چاہتی ہے وہ یہ کہ عموم و خصوص کے درج متفاوت ہوتے ہیں و خصوصیات عام پر ایک نظر اجمالی کی جائے تو اس سلسلہ نظام دنیا میں سب چیزیں آپس پر ایک طرح کی مناسبت رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اصل۔ کلی فروغ

ہیں اور ہر ایک میں کوئی خاص وجہ تخصیص زیادہ ہو کر وہ شے ممتاز و علیحدہ ہو گئی ہے۔ یہ بحث بہت دقیق ہے اور مباحث امور عامہ سے متعلق ہے۔

مبتدی عام طور پر اتنا سمجھ لے سکتا ہے کہ پہلے موجود ایک عام بات ہے جس میں کل کائنات داخل ہیں۔ پھر موجود میں دو تفریقیں ہوتیں جو ہر اور عرض۔ جو اپنی ذات سے خود قائم موجود ہے جو ہر اور جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہے وہ عرض ہے مثلاً رنگ اور شکل۔ اب شق اعراض کو چھوڑ دو تو جو ہر میں محلول و ارواح بھی داخل ہیں ان کو جدا کرنے کے لئے جو ہر کی دو قسمیں ہیں مادیات اور مجربات۔ اب مادیات کی دو قسمیں نامی یعنی پالندہ اور غیر نامی یعنی جماد پھر نامی میں ذمی روح اور غیر ذمی روح۔ اور ذمی الارواح میں عاقل یعنی انسان اور غیر عاقل یعنی جانور۔ انسان میں زید خالد وغیرہ۔ تو دیکھو کہ موجود میں کیسی تقسیم تھی تخصیص بسبب تخصیص ہو کر موجود سے اُتری تو جو ہر پھر مادی۔ پھر نامی۔ پھر ذمی روح اور پھر انسان اور سب سے آخر میں زید جُزئی حاصل ہوا۔ اُدھر موجود میں غایت درجے کی تقسیم تھی۔ اُدھر زید جُزئی میں غایت درجے کی تخصیص ہے سلسلہ مذکور میں موجود سے عام تر نہیں اور زید جُزئی سے خاص تر نہیں اور سلسلے کے اجزائے متوسط من و جمہ عام ہیں اور من و جمہ خاص مثلاً نامی کہ بہت ابلہ مادی کے خاص ہے۔ لیکن ذمی روح کے مقابلے میں عام ہے موجود سے لے کر ذمی روح تک انسان کے لئے سب

جنسیں ہیں۔ موجود جنس الاجناس یا جنس عالی ہے اور ذی روح یا جاندار جنس سافل یا جنس قریب ہے۔ اجزاء متوسطہ عموم کی حیثیت سے جنس ہیں اور خصوص کی حیثیت سے نوع جیسے موجود جنس الاجناس ہے۔ انسان نوع الاول ہے۔ کیونکہ موجود کے اوپر کوئی جنس نہیں اسی طرح انسان کے تحت میں کوئی نوع نہیں آگے تو تعمیم ہی باقی نہیں بلکہ تشخصات ہیں۔ سلسلہ مذکورہ میں ہر ایک کلتی اس کلتی کے واسطے جو بلافاصلہ اُس کے ماتحت ہے جنس ہے اور کلتی ماتحت اُس کے لئے نوع۔ مثلاً نامی جنس ہے۔ ذی روح کے لئے۔ اور ذی روح ایک نوع ہے نامی کی۔ اسی طرح کلتی اپنی اُس کلتی ماتحت کے لئے جنس ہے جو اُس سے سلسلے میں فاصلہ پر واقع ہے۔ مثلاً نامی بھی جنس ہے انسان کی۔ گونا نامی اور انسان میں جنس حیوان متوسطہ ہے۔ اور وہ جنس جو بلافاصلہ ہو جنس قریب بولی جاتی ہے۔ اور وہ جنس جس میں کوئی اور کلتی حائل ہو جنس بعید انسان کے لئے سوائے حیوان کے سلسلے کے اور سب کلتیاں اجناس بعیدہ ہیں۔ وہ فصل جو جنس قریب کی مختص ہے فصل قریب کہلاتی ہے جیسے ماقبل نوع انسان کے لئے جنس جاندار کا مختص ہے۔ اور وہ فصل جو جنس بعید کی مختص ہے فصل بعید جیسے انسان کو کوئی شخص جسم نامی سے تعبیر کرے تو نامی مختص ہے مگر جسم کا جو انسان کے لئے جنس بعید ہے۔

اور جو کئی کہ اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت ہو اور نہ داخل ماہیت۔ اُس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسی کلتی ہے کہ ایک نوع کی افراد کے مختص ہوتی ہے یا نوع واحد سے اختصاص نہیں ہوتا بلکہ انواع متعدّد کے افراد میں بھی پائی جاتی ہے اگر نوع واحد سے مختص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ عرض عام۔ مثلاً کتاب ایک کلتی ہے۔ اور خاصہ ہے کہ سوائے افراد نوع انسان کے اور کسی نوع مخلوقات میں کتابت کی صفت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ صفت کتابت کا حاصل ہونا عقل پر موقوف ہے اور سوائے بنی آدم اور مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کتابت داخل ماہیت انسان نہیں ورنہ جملہ افراد انسان میں پائی جاتی اور محرک بالا راہ بھی ایک کلتی ہے مگر عرض عام کیونکہ انسان اور جملہ انواع جاندار اپنے ارادے سے نقل و حرکت کرتے ہیں۔ اسی طرح حسّاس عرض عام ہے۔ اب تصوّرات کی بحث ختم کرنا چاہئے مگر اتنا تو سمجھ لو کہ کلیات کی نسبتیں باخود ہا اور کلیات کی نسبتیں اُن کی افراد کے ساتھ اگر تم نے جانیں تو کیا حاصل۔ تمہارا اصل مطلب تو یہ تھا کہ کوئی ایسا قاعدہ معلوم ہو جس پر عمل کرنے سے تمہارے تصوّرات صحیح ہوں سو واضح ہو کہ نسبتوں کا بیان اسی عرض سے تھا۔ کسی جگہ اور پر بیان ہو چکا ہے کہ جزئیات کا تصوّر محتاج غور و فکر نہیں۔ جزئیات کا علم انسان کو مشاہدے اور روایت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جزئیات اتنے کثیر القدر ہیں کہ اُن کا انضباط و شوار ہے اور

جزئیات کے علم سے کوئی منفعت مُتَعَدِبہ حاصل نہیں ہوتی۔ اس واسطے جزئیات کے تصوّرات کو بالائے طاق رکھ دیا گیا۔ رہا کلیات کا تصّویر البتہ فائدہ مند ہے اور محتاجِ فکر بھی ہے۔ اور فکر کی ضرورت ہے تو اسناد و خطا بھی درکار ہے اور اُس کے لئے کسی قاعدے کے مُضبط کرنے کی حاجت واقع۔ سو جب کسی کلتی کا تصّویر تم حاصل کرنا چاہو گے اُس کو دوسری کلتی کے تصّور کی مدد سے حاصل کرو گے جو تم کو معلوم تھا۔ اس تصّویر معلوم کو مُعرّف اور قولِ شائع کہتے ہیں کیونکہ یہی تصّویر تم کو نامعلوم تصّویر پہنچاتا اور اُس کی شیح کرتا ہے اور وہ نامعلوم تصّویر مُعرّف کہا جاتا ہے۔ مُعرّف اور قولِ شائع کے لئے ضرور ہے کہ وہ حدّ تام یا حدّ ناقص یا رسم تام یا رسم ناقص۔ ان چار قسموں میں سے ایک قسم کا جو جنس قریب اور افضل قریب دونوں مل کر حدّ تام کہلاتے ہیں۔ اور چونکہ جنس قریب اور افضل قریب دونوں سے مل کر نئے کی تمام ماہیت حاصل ہو جاتی ہے۔ جملہ اقسام تعریف میں حدّ تام اکمل و افضل ہے۔ کسی نامعلوم شے کو معلوم کرنا ایسا ہے گویا ایک شخص ایسے مقام کو جانا چاہتا ہے جس کی نہ اُس کو سمت معلوم ہے۔ نہ اسکی راہ کا پتہ جانتا ہے۔ نہ فاصلے سے آگاہ ہے۔ اور نہ اُس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ اب وہ دوسرے شخص سے جو اُس مقام سے واقف ہے پوچھتا ہے کہ کدھر کو جاؤں کس راہ چلوں اور کتنی دُور چلنا ہو گا کہ مناسب حالت سامان کر لوں۔ منزل مقصود کو کیونکر پہنچاؤں۔ اب راہ بتائیوا لا جس قدر ٹھیک پتہ دیا

اُسی قدر چلنے والے کو ٹولت ہوگی۔ لیکن پتہ دینے کے بھی کئی طرز ہیں ایک تو یہ کہ بتانے والا خود ساتھ ہو لے اور منزل مقصود پر پہنچا آئے۔ دوسرے یہ کہ خود تو ساتھ نہ جائے لیکن ایسا ٹھیک پتہ دے کہ سالک بے مائل چلا جائے اور منزل مقصود پر پہنچ جائے مثلاً یہ کہ کسی ہمایہ مہمتین پر ایک نقشہ اسکو کھینچ دے جس میں راستے کی جگہ علامتیں باغ اور درخت۔ اور پل اور چوکی اور گاؤں وغیرہ جو جو کچھ راہ میں واقع ہوتے ہیں سب اپنے اپنے مقام پر پر رعایت فاصلہ بنے ہوں۔ یا نقشہ تو نہ دے مگر آبادی سے باہر سجا کر عین راہ پر اس کو کھڑا کر دے کہ بس ناک کی سیدھ اسی راہ چنے جاؤ ایک میل آگے چل کر ایک پکا پل ملیگا وہاں دو سڑکیں بھوٹی ہیں۔ تم دھانے ہاتھ والی سڑک پر بولینا۔ پھر عین سڑک پر ایک چھوٹا سا گاؤں ملیگا۔ وہاں بہت راہیں ہیں مگر گاؤں کو بائیں ہاتھ دیتے ہوئے نکل جانا۔ پھر آگے چل کر تم کو دو منار نظر آئیں گے بس وہی مہتا راٹھ کا نا ہے۔ ایسا صاف پتہ بھی اگر سالک کو ملے تو حقیقت میں آنکھ بند کئے چلا جائے اور منزل پر جا کھڑا ہو۔ لیکن فرض کرو کہ اُس کو ایسا پتہ نہ ملے اور اتنا ہی بتایا جائے کہ جس جگہ تم جانا چاہتے ہو یہاں سے اُتر کی طرف ہے کچھ سڑک ہے جا بجا اُس میں بھی راہیں بھوٹی ہیں۔ مگر تم ٹھیک اُتر کی اُگل کے چلے جانا پس حد تمام تو بمنزلے اسکے ہے کہ کوئی شخص آشنا منزل خود ساتھ جا کر پہنچا آئے۔ اور تم تام سنی بزمی فضل قریب یا فضل قریب اور جنس بیدگ کو یا راہ کا نقشہ

حوالے کروینا ہے اور رسم تمام یعنی خاصہ اور جنس قریب ایسا ہے کہ بتائینا والا نہ خود ساتھ گیا اور نہ نقشہ دیا مگر پتہ خوب واضح اور ٹھیک بتا دیا۔ اور رسم ناقص یعنی بڑا خاصہ یا خاصہ اور جنس بعید کو ایسا خیال کر دو کہ پتہ تو دیا مگر ایسا کہ سالک کو نہیں وقت و موقع ہو نہ کیا احتمال ہو مگر ہر کیف سالک منزل تک پہنچ جاسکتا ہو جس طرح پتے کا یہ نتیجہ ہو کہ سالک اُس سے مدد لیکر منزل مقصود تک پہنچ جائے۔ اسی طرح معرفت سے غرض ہے کہ طالب اپنے مطلوب کو اُس کے ذریعہ معلوم کرے مگر معرفت چار اقسام مذکور ہیں سے نہیں ہو بلکہ صرف عرض عام ہے تو وہ تحصیل مطلوب کو کافی نہیں ہو گا جیسے مشتبہ پتہ منزل مقصود تک پہنچنے کو کافی نہیں معرفت میں ایک شرط ضروری یہ بھی ہے کہ وہ معرفت کے ساتھ تساوی کی نسبت رکھتا ہو اس واسطے کہ بتائیں کہ کوئی موقع ہی نہیں وہ تو ایسا ہے کہ پورب جاتے ہیں اور پتہ کچھ تم کا بتایا جاتا ہے ۵

ترسم زمسی کعبہ اعرابی | اکیں رہ کہ تو میری تبرستان است

اور نہ عموم یا خصوص کا ہونا مناسب ہے۔ معرفت اگر معرفت سے عام ہو تو بمنزلے مشتبہ پتے کے ہے کہ جانا کہیں منظور تھا پتے کے اشتباہ سے کہیں اور جانے لگے۔ اور اگر خاص ہو تو گویا نام تمام پتہ ہے۔ اس تساوی کو جو شرط معرفت ہے یوں بھی تعبیر کرتے ہیں کہ جامع اور مانع ہو یعنی جامع ہو اس معنی کہ معرفت کی کل افراد پر مشتمل ہو کوئی رہ نہ جائے۔ اور مانع ہو اس طرح کہ کوئی اور فرد خارج از معرفت اُس میں داخل نہ ہو جائے

غرض کہ یہی لگاؤ سے نسبت کلیات کا بیان کیا گیا تھا۔ تیسری شرط
 معروف میں ہے کہ جن الفاظ سے معروف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے
 معانی میں مراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہ ہوں۔ تاکہ محصل کو مطلوب تک
 پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہ ہو اور اس تعلق سے دلالت لفظی
 کا ذکر اور بات درمیں کیا گیا۔ اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں ہمہ دانا
 جانتا ہے اور واقع میں وہ بقابلے دوسرے جانوروں کے بہت کچھ
 سمجھتا اور جانتا بھی ہے پھر بھی کتنے نادان ہے۔ اشیا کے ذاتیات
 میں اس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیت
 جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیت نہیں جانتے۔ دو اب
 طیور اور دوسرے بحری و برّی جانوروں کی نسبت صرف یہ ایک
 امر ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا ذمی روح ہیں یعنی اُن کی
 جنس جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم
 ہے کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں۔ اور جب فصل معلوم
 نہیں تو برّی جنس سے ماہیت کا تمام ہونا معلوم بلکہ فصل تو فصل ہوتوں
 کا خاصہ جانتا بھی متعذر ہے اسی وجہ سے اشیا کی حد منطقی اکثر نہیں
 ہو سکتی پس صرف رسم ایک طریقہ مجہول تصویری کو جان لینے کا باقی
 رہ گیا۔ اور اُس کی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے۔ بیشتر اعراض عامہ سے

تعریف ہوا کرتی ہے۔ اور یہ تعریف نہ حد کی اعتداد میں ہے نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف کرے کہ قد اُس کا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل لگائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت - بدن بالوں سے مُعَرَّانہ مثل بھیڑ اور بکری اور رچھ کے اُن سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے ناخن ہوتے ہیں نہ چنگل کی طرح نوکدار اور وہ اُس کی انگلیوں کے سروں پر اوپر کی طرف لگے ہوتے ہیں۔ چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ سب صفات از قبیل اعراض عامہ ہیں ایسے اعراض جتنے کثرت سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعین معرفت حاصل ہو اُسی قدر تعریف اکمل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کس کو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے کہ جانور ہے یہ تو بمنزل جنس کے ہے آگے ذاتیات معلوم نہیں۔ اعراض عامہ پر چلے کہ از قسم طيور ہے وحشی ہے۔ درختوں پر رہتا ہے چنگل رکھتا ہے۔ رنگ اُس کا خوشنما سبز ہوتا ہے صرف چونچ لال ہوتی ہے۔ اُس کو پھر بے میں بند کر کے مانوس کر لیتے ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے۔ کہو تر فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا ہوتا ہے ان میں سے ایک ایک صفت فرداً فرداً طوطے کے سواے اور جانوروں میں بھی پائی جائے گی مگر سب صفات ملکر شاید طوطے کی تعین کو کافی ہو جس عبارت کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُسکو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند جاندار

غرض کہ یہی لگاؤ سے نسبتِ کلیات کا بیان کیا گیا تھا۔ تیسری شرط
 معروف میں ہے کہ جن الفاظ سے معروف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے
 معانی میں مراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہوں۔ تاکہ محصل کو مطلوب تک
 پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہو اور اس تعلق سے دلالتِ لفظی
 کا ذکر رابستہ میں کیا گیا۔ اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں ہمہ دانا
 جانتا ہے اور واقع میں وہ بتقابلے دوسرے جانوروں کے بہت کچھ
 سمجھتا اور جانتا بھی ہے پھر بھی کتنے نادان ہے۔ اشیاء کے ذاتیات
 میں اس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیت
 جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیت نہیں جانتے۔ دو اب
 طیور اور دوسرے بھری و بڑی جانوروں کی نسبت صرف یہی ایک
 امر ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا ذی روح ہیں یعنی اُن کی
 جنس جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم
 ہے۔ کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں۔ اور جب فصل معلوم
 نہیں تو بڑی جنس سے ماہیت کا تمام ہونا معلوم بلکہ فصل تو فصل بہتوں
 کا خاصہ جانتا بھی معتذر ہے اسی وجہ سے اشیاء کی حدِ منطقی اکثر نہیں
 ہو سکتی پس صرف رسم ایک طریقہ مجہول تصوری کو جان لینے کا باقی
 رہ گیا۔ اور اس کی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے۔ بیشتر اعراض عامہ سے

تعریف ہوا کرتی ہے۔ اور یہ تعریف نہ حد کی اعتداد میں ہے نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف کرے کہ قد اُس کا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گلے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت۔ بدن بالوں سے مُعَرَّانہ مثل بھیڑ اور بکری اور ریچھ کے اُن سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے ناخن ہوتے ہیں نہ جنگل کی طرح نوکدار اور وہ اُس کی انگلیوں کے سروں پر اوپر کی طرف لگے ہوتے ہیں۔ چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ سب صفیں از قبیل اعراض عامہ ہیں ایسے اعراض جتنے کثرت سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعین معرفت حاصل ہو اُسی قدر تعریف اکمل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کس کو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے کہ جانور ہے یہ تو بمنزل جنس کے ہے آگے ذاتیات معلوم نہیں۔ اعراض عامہ پر چلے کہ از قسم طیور ہے وحشی ہے۔ درختوں پر رہتا ہے جنگل رکھتا ہے۔ رنگ اُس کا خوشنما سبز ہوتا ہے صرف جو بچ لال ہوتی ہے۔ اُس کو بچرے میں بند کر کے مانوس کر لیتے ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے۔ کبوتر فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا ہوتا ہے ان میں سے ایک ایک صفت فرداً فرداً طوطے کے سوا ہے اور جانوروں میں بھی پائی جائے گی مگر سب صفیں ملکر شاید طوطے کی تعین کو کافی ہو جس عبارت کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُسکو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند جاندار ہے

غرض کہ اسی لگاؤ سے نسبت کلمات کا بیان کیا گیا تھا۔ تیسری شرط
 معرف میں ہے کہ جن الفاظ سے معرف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے
 معانی میں مراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہوں۔ تاکہ محصل کو مطلوب تک
 پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہو اور اس تعلق سے دلالت لفظی
 کا مذکور استہدائیں کیا گیا۔ اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں ہمہ داناں
 جانتا ہے اور واقع میں وہ بمقابلہ دوسرے جانوروں کے بہت کچھ
 سمجھتا اور جانتا بھی ہے پھر بھی کتنے نادان ہے۔ اشیاء کے ذاتیات
 میں اُس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیت
 جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیت نہیں جانتے۔ دو اب
 طیور اور دوسرے بحری و برّی جانوروں کی نسبت صرف یہ ایک
 امر ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا ذی روح ہیں یعنی اُن کی
 جنس جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم
 ہے۔ کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں۔ اور جب فصل معلوم
 نہیں تو برّی جنس سے ماہیت کا تمام ہونا معلوم بلکہ فصل تو فصل بہتوں
 کا خاصہ جانتا بھی متعدد ہے اسی وجہ سے اشیاء کی حد منطق اکثر نہیں
 ہو سکتی پس صرف رسم ایک طریقہ مجہول تصوری کو جان لینے کا باقی
 رہ گیا۔ اور اُس کی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے۔ بیشتر اراض عامہ سے

تعریف ہوا کرتی ہے۔ اور یہ تعریف نہ حد کی اعتداد میں ہے نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف کرے کہ قد اُس کا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت - بدن بالوں سے مُعزانہ مثل بھیڑ اور بکری اور رچھ کے اُن سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے ناخن ہوتے ہیں نہ چنگل کی طرح نوکدار اور وہ اُس کی انگلیوں کے سروں پر اوپر کی طرف لگے ہوتے ہیں۔ چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ سب صفیں از قبیل اعراض عامہ ہیں ایسے اعراض جتنے کثرت سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعین معرفت حاصل ہو اُسی قدر تعریف اکمل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کس کو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے کہ جانور ہے یہ تو بمنزل جنس کے ہے آگے ذاتیات معلوم نہیں۔ اعراض عامہ پر چلے کہ از قسم طيور ہے وحشی ہے۔ درختوں پر رہتا ہے چنگل رکھتا ہے۔ رنگ اُس کا خوشنما سبز ہوتا ہے صرف جو بچ لال ہوتی ہے۔ اُس کو بچرے میں بند کر کے مانوس کر لیتے ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے۔ کہو تر فاختہ سے قدر و قامت میں کچھ چھوٹا ہوتا ہے ان میں سے ایک ایک صفت فرداً فرداً طوطے کے سواے اور جانوروں میں بھی پائی جائے گی مگر سب صفیں مگر شاید طوطے کی تعین کو کافی ہو جس عبارت کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُس کو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند جاندار

یہ ایک عبارت ہے اور اس کا مفہوم ایک تصدیق ہے تو یہ عبارت قضیہ کی
 جائے گی۔ وہ نسبتیں جن کا بیان تم نے بحث تصورات میں پڑھا قضیہ کا مادہ
 اور مادہ ہیں بایں طور کہ تساوی سے دو قضیہ موجبہ کلیہ بنتے ہیں اور تباہی سے
 دو سالبہ کلیہ اور عموم و خصوص مطلق سے اگر خاص موضوع ہو تو موجبہ کلیہ اور اگر
 عام موضوع ہو تو ایک موجبہ جزئیہ و دوسرا سالبہ جزئیہ اور عموم و خصوص من وجہ سے
 ایک موجبہ جزئیہ و دوسرا سالبہ جزئیہ جیسا تم کو آگے چکر معلوم ہو گا قضیہ ہمیشہ
 جملہ اسمیہ کے پیرائے میں ہوتا ہے یا نہیں ہوتا تو اس کا مضمون جملہ اسمیتہ
 کے پیرائے میں آوا ہو سکتا ہے۔ بہر کیف قضیہ مبتدأ اور خبر سے مرکب ہوتا ہے
 مبتدأ کو مطلق میں موضوع اور محکوم علیہ کہتے ہیں۔ اور خبر کو محمول اور محکوم بہ۔ موضوع
 اور محمول میں ایک نسبت ہوتی ہے جس کی توضیح تم آغاز کتاب میں پڑھ چکے اور
 جس کو منطقی نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔ یہ نسبت قضیہ سے مفہوم ہوتی ہے مگر اس کے
 واسطے قضیہ میں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا اور ان مثالوں میں کہ آدمی جاندار
 دانشمند ہے یا ہوتا ہے یا ہوا کرتا ہے یا آدمی پتھر نہیں ہے یا نہیں ہوتا
 الفاظ ہے اور ہوتا ہے اور ہوا کرتا ہے اور نہیں ہے یا نہیں ہوتا وغیرہ
 ایقاع نسبت یا سلب نسبت یعنی حکم پر دلالت کرتے ہیں۔

اب قضیہ کی تقسیم پر توجہ کرو کہ کئی اعتبار سے قضیہ کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا گیا ہو
 ایک تقسیم تو حکم کے اعتبار سے ہے وہ یہ کہ قضیہ میں حکم ایقاع نسبت کا ہے

یا سلب نسبت کا۔ اگر ایقل نسبت کا حکم ہے تو قضیہ موجبہ ہے ورنہ سالبہ
دوسری تقسیم نفس مہیت قضیے کے اعتبار سے ہے کہ وہ مفرد ہے یا مرکب
یعنی اگر ایک موضوع ایک محمول ایک نسبت ہے تو قضیہ کو علیت کہتے ہیں
ورنہ شرطیہ۔ شرطیہ میں بجائے موضوع اور محمول کے مقدم و تاالی ہوتے
ہیں جیسے یہ کہ اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے کہ اس مثال میں دن
کے ہونے کو طلوع آفتاب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ یا یہ کہ ایسا نہیں
ہو سکتا کہ آفتاب غروب ہو گیا ہو اور دن بھی موجود ہو کہ اس مثال میں غروب
آفتاب اور وجودِ دن ہمارے دو نسبتوں کے وابستگی کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس
طرح کا شرطیہ متصلہ کہا جاتا ہے ہاں متصلہ میں پھر تفریق ہے۔ دو قسم کے
متصلہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک نسبت دوسری نسبت کے ساتھ وابستہ
ہوگی تو اس وابستگی کی آخر کچھ وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ ایک نسبت دوسرے کی
علت ہے یا نہیں تو دو نوع معلول مگر دونوں کی علت واحد ہے۔ یا علیت و
معلولیت کچھ بھی نہیں دونوں میں تضاد ہے۔ غرض کہ ان وجوہ میں سے
اگر کوئی وجہ ہے تو متصلہ لزومیہ ہے جیسے اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن
ہے یا اگر دن ہے تو آفتاب نکل آیا ہے یا اگر دن ہے تو چاندنا ہے
کہ پہلی مثال میں طلوع آفتاب دن ہونے کی علت ہے اور دوسری میں
بالعکس اور تیسری میں نہ دن ہونا چاندنی کی علت ہے نہ بالعکس مگر طلوع

آفتاب کے دونوں معلول میں آفتاب نکلتا ہے تو دن بھی ہوتا ہے اور چاندنا بھی ہوتا ہے یا یہ مثال کہ اگر زید خالد کا بیٹا ہے تو ضرور خالد زید کا باپ ہے۔ باپ بیٹے میں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں۔ نہ دونوں کسی علت واحد کے معلول ہیں مگر دونوں میں ایک علاقہ ہے جس کے سبب زید بیٹا اور خالد باپ کہا جاتا ہے۔ استاد می اور شاگرد می اور تمام قرابتیں اور کلیت اور جزئیت یعنی کل اور جز ہونا اور فوقیہ اور تحتیت اور تمام نسبتیں جو وقت یا مکان کے اعتبار سے پیدا ہو جاتی ہیں سب قبیل نقضانیف ہیں۔ غرض کہ جب متصلہ کے مقدم و تالی میں کوئی علاقہ باعث اتصال ہوگا تو متصلہ لزومیہ ہے ورنہ اتفاقیہ۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ جب آدمی باتیں کرتے ہیں تو گدے بھی رینگنے لگتے ہیں۔ ممکن ہو کہ کبھی اتفاق سے آدمی کو بدلتا سن کر گدے ہارینگے لگا ہو۔ مگر آدمی کے بولنے اور گدے کے رینگنے میں کسی طرح کا علاقہ نہیں اور نہ دونوں میں لزوم ہے پس قضایا کے اتفاقیہ قابل اعتبار نہیں۔ اور دوسری قسم شرطیہ کی منفصلہ ہے جیسے کہیں کہ اس وقت یا دن ہو گا یا رات ہو گی یا یہ عدد و حجت ہو گا یا طاق ہو گا کہ ان عبارتوں میں گو طرز بیان سے شرط کا ہونا مفہوم نہیں ہوتا مگر مطلب میں شرطیت ضرور ہے کیونکہ اصل غرض یہ ہے کہ اگر اس وقت دن ہے تو رات نہیں اور رات ہے تو دن نہیں یا یہ عدد و حجت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو حجت نہیں اور منفصلہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ دونوں باتوں کا انفصال

اس قضیہ میں پایا جاتا ہے کہ دن ہونا رات ہونے کے ساتھ اور جنت ہونا طاق ہونے کے ساتھ متجمع نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اس کے متصلہ میں یہ مطلب تھا کہ نسبتیں ایک دوسرے سے بطور لازم و ملزوم وابستہ متصل ہیں۔ پھر انفصال میں طاق کا ہوتا ہے وہ یہ کہ اجتماع و ارتفاع دونوں حالتوں میں انفصال ہو اس کو انفصال حقیقی کہتے ہیں مثلاً دو مثالیں مذکورہ بالا اسی طرح کی ہیں لیل و نہار یا جنت و طاق کا اجتماع و ارتفاع دونوں ممکن ہیں کوئی وقت ایسا نہیں کہ اُس پر رات اور دن دونوں کا اطلاق روا ہو کہ یہ اجتماع ہے یا رات اور دن دونوں کا اطلاق نہ ہو سکے کہ یہ ارتفاع ہے اور نہ کوئی عدد ایسا ہو سکتا ہے کہ جنت اور طاق دونوں ہو یا نہ جنت ہو نہ طاق ہو۔ اور انفصال کی دوسری صورت وہ ہوتی ہے کہ اجتماع ممکن ہو اور ارتفاع جائز۔ اس انفصال کو مانعہ الجمع کہتے ہیں جیسے یہ شے یا درخت ہے یا پتھر بیشک یہ ممکن نہیں کہ شے واحد و درخت اور پتھر دونوں ہو مگر اس پر ہو سکتا ہے نہ درخت ہو نہ پتھر ہو کوئی اور چیز ہو مثلاً آدمی یا کاغذ۔ انفصال کی تیسری صورت وہ ہے کہ اجتماع ممکن ہو مگر ارتفاع محال اس کو مانعہ التخلو کہتے ہیں جیسے دیا میں ہونا اور نہ ڈوبنا کہ ظاہر میں ان کا اجتماع متعدد معلوم ہوتا ہے مگر پھر بھی ممکن الاجتماع ہیں اس طور پر کہ کوئی شخص کشتی پر سوار ہو تو وہ شخص دریا میں بھی ہے اور پھر بھی نہیں ڈوبتا مگر دونوں کا ارتفاع البتہ ممکن الوقوع نہیں کہ دریا میں بھی نہ ہو اور ڈوبتا ہو کیونکہ ڈوبنا پانی کے باہر کیونکر ہو سکتا ہے اگر خدا نخواستہ کسی کو قارون

کی طرح زمین نکلے تو بھی دہسنا کہیں گے نہ ڈوبنا جس طرح متصلہ میں نسبت کے اتصال کا سبب ایک علامہ ہوتا ہے اسی طرح منفصلہ میں خواہ وہ منفصلہ حقیقیہ ہو یا منفصلہ مانعہ الجمع یا منفصلہ مانعہ الخلو و نسبتوں کے انفصال کا کچھ سبب ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں نفیض یکدیگر میں جیسے جنت و طاق یا دن اور رات یا نفیض تو نہیں ہیں مگر باہم مُغایرت تامہ ہے جیسے دخت اور پتھر یا مُغایرت تامہ تو نہیں ہے کہ مانع اجتماع ہو مگر بادی النظر میں عقل دونوں نسبتوں کا اجتماع مستبعد جانتی ہے جیسے دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا۔ العرض جبکہ انفصال بوجہ ہوگا تو منفصلہ کو عناد یہ کہیں گے ورنہ اتفاقہ جیسے ایک حبشی ناخواندہ ہے تو یہ محض ایک اتفاقی بات ہے کچھ حبشیت اور علم میں سعادت نہیں اور اگر سنیں کہ کوئی حبشی عالم ہے تو مستبعد بھی نہیں معلوم ہوتا مگر اس خاص جاہل حبشی میں البتہ حبشیت اور علم میں انفصال واقع ہو گیا ہے سو ایسا انفصال اتفاقی مستند نہیں۔ قضیہ کی تیسری تقسیم اُس کے اطراف کے لحاظ سے ہے کہ اگر اُس کے اطراف مُثَبَّت ہیں تو مُحصَلہ و مَعْدُولہ اور مَعْدُولہ بجائے خود تین قسم کا ہوتا ہے۔ مَعْدُولہ الموضوع۔ مَعْدُولہ المحمول۔ مَعْدُولہ الطرفین۔ مثلاً جتنے بے حس ہیں سب بے جان بھی ہیں کہ بے حس موضوع اور بے جان محمول دونوں میں حرف نفی جزو واقع ہو اور قضیہ مَعْدُولہ الطرفین ہے۔ مَعْدُولہ کہتے ہیں تھا و زکو گو یا یہ طرز بیان اصلی روش سے متجاوز ہے کہ سلب نسبت کو ایقل نسبت کے پیرایے میں ادا کیا جائے

اب حلیہ میں بھی تفریق ہے وہ یہ کہ اس کا موضوع اگر جزئی ہے تو قضیہ شخصیتہ اور مخصوصہ ہے جیسے زید انسان ہے اور اگر کلی ہے تو اس میں دو قسمیں ہیں یا اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ کس قدر افراد پھول کے ساتھ مُصَنَّف ہوئے کا حکم لگایا گیا یا صراحت نہیں ساکت ہے اگر ساکت ہے تو مہملہ ہے جیسے آدمی لکھنا بھی جانتا ہے۔ اس قضیہ میں اس کی کچھ صراحت نہیں کہ کل آدمی لکھنا جانتے ہیں یا بعض تو اس کو مہملہ کہیں گے۔ اور اگر افراد کی صراحت ہو تو قضیہ محصورہ اور مسورہ کہلاتا ہے۔ محصورہ اور مسورہ دونوں لفظ مراد یکہ گز ہیں پھر محصورہ کو یا مسورہ دو قسم سے خالی نہیں یا تمام افراد پر حکم ہے یا بعض پر۔ تمام افراد پر ہے تو کلیہ جیسے سب انسان جانتا رہیں۔ اور بعض پر ہے تو جزئیہ جیسے بعض آدمی لکھنا بھی جانتے ہیں مہملہ بھی حکم جزئیہ کا رکھا کرتا ہے۔ افراد کی مقدار ظاہر کرنے کے لئے خاص الفاظ مقرر ہوئے ہیں جن کو سور کہتے ہیں۔ موجبہ کلیہ کے لئے کل سب سارے تمام ہر ایک اور موجبہ جزئیہ کیلئے بعض۔ سالبہ کلیہ کے لئے ایک بھی نہیں کوئی بھی نہیں۔ سالبہ جزئیہ کے لئے بعض نہیں کوئی نہیں۔ قضیہ حلیہ کی ایک قسم طبیعیت ہے وہ یہ کہ ظاہر میں تو مہملہ معلوم ہو مگر اس میں حکم افراد موضوع پر نہیں معلوم ہوتا جیسے حیوان جنس ہے انسان نوع ہے۔ کہ ان دونوں مثالوں میں حیوان و انسان کی افراد محکوم علیہ نہیں ہیں بلکہ طبیعت محکوم علیہ ہے یعنی مضموم عقلی۔ جس طرح

قضیہ حلیہ مخصوصہ اور محصورہ اور مملکہ ہوتا ہے اسی طرح شرطیہ بھی متصلہ ہو یا منفصلہ مخصوصہ اور محصورہ اور مملکہ ہوتا ہے لیکن حلیہ میں تو اس تقسیم کا مدار اس بات پر تھا کہ موضوع جزئی ہے یا کلی اور کلی ہے تو حکم اُس کے جملہ افراد پر ہے یا بعض پر یا صراحت کیمت افراد سے سکوت ہے۔ سو شرطیہ میں موضوع مفرد کی جگہ مقتدم ایک جملہ ہے اس صورت میں موضوع کے جزئی یا کلی ہونے کا کوئی محل صحیح نہیں ہو سکتا پس مدار تقسیم اوضاع و حالات ہیں یعنی اگر شرطیہ میں اس طرح کا حکم ہے کہ دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال کسی خاص صورت اور حالت میں ہے تو شرطیہ شخصیت اور مخصوصہ ہے مثلاً ایک لکڑی آج مجھ سے مل گیا تو میں ضرور اُس کو انعام دوں گا کہ اس مثال میں انعام و نیازید کے ملنے پر منحصر ہے مگر نہ عام ملنا بلکہ وہ ملنا کہ آج ہو۔ اور اگر بعض حالتوں میں دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ جزئیہ ہو گا جیسے یوں کہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ایک چیز جاندار ہو تو آدمی بھی ہو اور اگر کل حالتوں میں دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ کلیہ ہے جیسے جب کبھی زمین چاند اور سورج کے بیچ میں آجائے گی تو ضرور چاند گھنایا ہوا نظر آئے گا اور اگر شرطیہ میں کیمت یعنی مقدار اوضاع و حالات کا بیان نہ ہو تو مملکہ ہے جیسے پُر و اہوا چلتی ہے تو پانی بہتا ہے اس میں یہ صراحت نہیں کہ ہمیشہ اور ہر حالت میں پُر و اہوا کے ساتھ ضرور پانی آتا ہے یا کبھی کبھی۔ قضیہ کی ایک تقسیم کیفیت حکم کے اعتبار سے ہے

یعنی قضیہ تو وہی ہے کہ جس میں موضوع کی نسبت ثبوت محمول (اگر قضیہ موجب ہی) یا سلب محمول (اگر قضیہ سالبہ ہی) کا حکم ہو۔ اب ثبوت محمول اور سلب محمول کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں کہیں تو ضروری ہوتا ہے کہ اُس کا انشاک موضوع سے محال ہوتا ہے۔ پھر نفس ضرورت میں تفریق ہے کہیں وہ ضرورت ذات موضوع کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی خود ذات موضوع مقضی ہوتی ہے کہ اُس سے محمول ہونے کی صفت کسی وقت اور کسی حالت میں مختلف ہو۔ کہیں ذات موضوع کی وجہ سے تو نہیں مگر موضوع کی کوئی صفت یا حالت ثبوت محمول یا سلب محمول کو ضرورت مقضی ہوا کرتی ہے کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ثبوت محمول کا اقتضار ذات موضوع کو نہ تو سہی مگر نہ ہر وقت کہیں ثبوت محمول یا سلب محمول ضروری تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی کسی وجہ سے موضوع و محمول میں ایک لازم پایا جاتا ہے کہ موضوع کو محمول ہونے کی صفت کبھی خالی نہیں پاتے اور کبھی ایسا التزام تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی موضوع کسی نہ کسی وقت محمول ہونے کی صفت سے متصف ہوتا ہے اور کہیں موضوع و محمول ایسا علاقہ ہوتا ہے کہ موضوع کا محمول سے متصف ہونا نہ ضروری ہے نہ دائمی نہ کسی وقت موضوع کو متصف بہ محمول ہونے دیکھا ہو مگر تاہم ممکن ہے کہ موضوع صفت محمول کے ساتھ متصف ہو جائے موضوع میں کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جو اسکو صفت محمول کے ساتھ متصف ہونے سے مانع ہو اور کیفیتیں الفاظ خاص کے درمیان سے قضیہ میں ظاہر کی جاتی ہیں۔ وہ لفظ جو کیفیات مذکور ہیں کسی کیفیت پر دلالت کرے جہت کہلاتا ہو اور جس قضیہ میں جہت ہوا اسکو موجبہ کہتے ہیں تاکہ آسانی سے ان موجبات کو سمجھ لو۔ ذیل میں ایک فہرست منضبط کی جاتی ہے۔

جہت	معمی بہت	الفاظ جو بہت پر ولالت کرتے ہیں	نام مضنیہ جس میں یہ حالت واقع ہو	مثال مضنیہ کو تحریر
ضرورت ذاتی	ذات بہ موضوع اس بات کی تحقیقی ہے کہ موضوع کا ہر فرد محمول ہوئے کی صفت سے تحقیق ہے	ضرور۔ البتہ۔ خواہ بخوار بیشک۔ وغیرہ جو ان کے مُراد ہوں	ضروریہ مطلقہ	ضرور جب آدمی جائداد ہوئے ہیں
ضرورت معنی	موضوع میں ایک یا دو صفت ہے کہ وہ موضوع کے ہر فرد کا صفت محمول ہو تحقیق ہونا چاہتا ہے گراں ہی وقت تک کہ وہ صفت اُس فرد میں پایا جائے	ایضاً	مشروطہ عامہ	ضرور جب آدمی کسی چیز کو کہتا ہو اس کی مکمل ہوئی ہوئی ہو
ضرورت وقتی	موضوع ایک ایسی حالت وضع میں ہے کہ وہ موضوع کے ہر فرد کا صفت محمول ہو تحقیق ہونا چاہتا ہے گراں ہی وقت خاص میں کہ فرد موضوع وہ حالت وضع رکھتا ہو۔	ایضاً	وقتیہ مطلقہ	ضرور جب جائداد میرے میں حاصل ہوگی اور ذرا اُن کا کو جائداد میرے چنے سے روکے گی تو سنا سنا ان روئے زمین کو جائداد لایا ہوا دکھائی دیکھائی جائے گا محسوس نظر آئے گی
				تک کہ آدمی ناظر ہو۔

جہت	سمی جہت	الفاظ جو جہت پر والہ کرتے ہیں	نام تصنیف جس میں جہت واقع ہو	مثال تصنیف مہربانہ
ضرورت غیر متعینہ ذات موضع اس کی متعلق ہے کہ اس کی ہر فرد کسی نہ کسی وقت شخص بالعمول ہو	موقع کی ہر فرد درجہ صفت محمول سے شخص پائی جاتی ہے	ایضاً	مشترکہ ملاحظہ	ضرور ہر ایک جاندار کسی نہ کسی وقت سانس پیا کرتا ہے یعنی ہر وقت نہیں۔
دوام ذاتی	موقع کی ہر فرد درجہ صفت محمول سے شخص پائی جاتی ہے	ہمیشہ - سدا	دائکہ ملاحظہ	ہمیشہ آدمی کے بدن میں خون گردش کرتا رہتا ہے۔
دوام وصفی	موقع میں ایک یا زیادہ صفت ہوتا ہے کہ جب تک افراد موضع میں وہ صفت پایا جائے ہمیشہ صفت محمول بھی اُن کے حاضر ہو۔	ایضاً	عزیزیت نہ عائد	بیک بندے ہمیشہ شکستہ ہوئے ہیں یعنی بیک کے ساتھ ہمیشہ انگسا رہا یا جاتا ہے۔

مثال قضیہ ہونچہ	مناظرہ جو بہت پر والہ کار ہے	سمی ہوت	ہوت
<p>مکن ہے بہت سردی میں شراب جو بجائے۔ تو مکن ہے کہ آدمی کسی محل کے ذریعے قوت پر واز حاصل کرے۔ گویا افضل نہ شراب جو ہو سکتی ہے اور نہ آدمی اگر شراب لے۔</p>	<p>مکن ہے۔ ہو سکتا ہے</p>	<p>افراد و موضوع کو با افضل مصلحت بالحوال نہیں ہیں مگر ان کو مصلحت بالحوال ہے۔ کی کہ تعداد و قابلیت ہے۔</p>	<p>امکان</p>
<p>مکن ہے کہ آدمی اس کو قابلیت ہے آخر آدمی ہے چاہے کہ</p>	<p>مکن ہے کہ آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں کہ امکان شخص اس کا یہ ہے کہ اس کو قابلیت ہے</p>	<p>افراد و موضوع کو با افضل مصلحت بالحوال نہیں ہیں مگر ان کو مصلحت بالحوال ہے۔ کی کہ تعداد و قابلیت ہے۔</p>	<p>امکان</p>

اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کا نام نہ ہو تا ضروری اور عالم ہو جانے کی نسبت مرث قابلیت ہے۔ ۱۲

یہ آٹھ موہبات جو مذکور ہوئے موہبات بسیطہ ہیں۔ اس واسطے کہ ان میں گو حکم کے ساتھ ایک کیفیت ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان کی لگی ہے مگر با این ہمہ ایک کیفیت اور ایک حکم ہے۔ موہبات بسیطہ کے علاوہ چند موہبات مرکبہ ہیں جن میں دو ہر ہی کیفیت لگی ہوتی ہے اور دو ہر حکم ہوتا ہے۔ ایک ایجابی اور ایک سلبی۔ جہتوں یعنی کیفیتوں کے معنی تم نے اوپر پڑھے ہیں ان میں غور کرو تو اکثر میں ایک پہلو ایسا لگا ہے جس سے حکم مخالف کی بُو پائی جاتی ہو۔ مثلاً مشروطہ عامہ کی ضرورت وہی کو دیکھو کہ موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کی ہر ہر فرد کا صفت محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے یہاں تک تو ایک کیفیت ہے۔ اب رہی یہ قید کہ مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جائے۔ اس سے بُوے مخالفت حکم نکلی۔ اور جب عبارت میں اس مخالفت کو ظاہر کر دیا تو ادھر کیفیت میں ترکیب ہو گئی۔ اُدھر حکم اور قضیہ موہبہ مرکبہ بن گیا۔ اب غور کرو کہ کس کس کیفیت میں حکم مخالف کی گنجائش ہے۔

اس کی تفصیل ذیل میں ہے

نام کیفیت مفروضہ	نام قضیہ موجبہ بسیطہ	نام کیفیت حکم مخالف	نام قضیہ موجبہ مرکبہ
ضرورت وصفی	مشروطہ عامہ	لا دوام ذاتی	مشروطہ خاصہ
ضرورت وقتی	وقتیہ مطلقہ	ایضاً	وقتیہ
ضرورت غیر معینہ	منتشرہ مطلقہ	ایضاً	منتشرہ
دوام وصفی	عرفیہ عامہ	لا دوام ذاتی	عرفیہ خاصہ
فعلیت	مطلقہ عامہ	لا دوام ذاتی	وجودیہ لادائمہ
امکان	ممکنہ عامہ	لا ضرورت ذاتی	وجودیہ لاضروریہ
		بہ امکان خاص	ممکنہ خاصہ

لا دوام ذاتی کے واسطے قضیہ موجبہ بسیطہ کے آخر میں یہ لفظ بڑھانے ہونگے مگر ہمیشہ نہیں۔ اور لا ضرورت ذاتی اور امکان خاص کے لئے مگر ضرور نہیں مگر ہمیشہ نہیں اور مگر ضرور نہیں کہنے کو مختصر میں لیکن انکا مفہوم بجائے خود ایک قضیہ ہے جو اسی قضیے سے بن جا سکتا ہے جس کے آخر میں یہ لفظ بڑھاؤ گے اس طور پر کہ قضیہ تو وہی رہے گا مگر اس کا ایجاب و سلب الٹ دیا جائے گا مخالف سے ضرورت کا مسلوب ہونا امکان عام تھا اور دونوں جانب سے ضرورت کا مسلوب ہونا امکان خاص کہلاتا ہے۔

جائے گا یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو یہ سالبہ ہوگا اور وہ سالبہ تو یہ موجبہ
 اور کچھ رد و بدل نہیں کرنا پڑے گا حتیٰ کہ اصل قضیہ کی کلیت و خبریت بھی بعینہ
 باقی رہے گی مثلاً یہ ایک مثال ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور پانوں ہلا کر
 ہیں مگر ہمیشہ نہیں ظاہر ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور پاؤں ہلاتے ہیں
 قضیہ مشروطہ عامہ ہے اور مگر ہمیشہ نہیں اُس میں لا دوام ذاتی کی قید لگی ہو
 تو مجموع قضیہ مع اس قید کے مشروطہ خاصہ ہے اور اس مگر ہمیشہ نہیں کے یہ
 معنی ہیں کہ کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پانوں نہیں ہلاتا جس وقت
 کہ وہ بیٹھا یا کھڑا اور چل نہ رہا ہو مثلاً سوار ہو یہ قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے غرض کہ
 مگر ہمیشہ نہیں کا مطلب مطلقہ عامہ ہوتا ہے اسی طرح مگر ضرور نہیں کا مطلب
 ممکنہ عامہ ہوتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس
 لیتے ہیں مگر ضرور نہیں ظاہر ہے کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے
 ہیں مطلقہ عامہ ہے اس واسطے کہ اس میں ضرورت یا دوام یا امکان کی کچھ
 صراحت نہیں۔ اور جب قضیہ میں کوئی جہت مذکور نہ ہو تو اس میں جہت فعلیت
 سمجھنی چاہئے غرض کہ قضیہ مذکورہ مطلقہ عامہ ہے۔ اور مگر ضرور نہیں سے
 یہ مطلب ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آدمی کسی وقت سانس نہ لے۔ یہ
 قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے۔ اس قیاس پر ہم جملہ موہبات مرکبہ کی مثالیں مبانی
 کی مثالوں سے بنا سکتے ہو۔ مت سمجھو کہ جہات بسیطہ آٹھ ہیں اور مرکبہ سات

میں منحصر ہیں جن کا اوپر مذکور ہوا نہیں بلکہ جہات بہت ہیں مثلاً ایک ضرورت وقتیتہ ہے کہ اُس میں تفریق ہو سکتی ہے کہ وہ ضرورت کو وقت خاص کے لئے ہو مگر ذات موضوع کے لئے ہے یا وصف موضوع کے لئے۔ اور یہی حال ضرورت منتشرہ کا ہے پھر جہات مرکبہ میں ہر ایک بسطہ کو احتمالات جانب مخالف سے مقید کر مثلاً مطلقہ عامہ کو لا دوام و صغی سے تو بہت اقسام قضایاے موجبہ سے نکل آئیں گے مگر جس قدر موہبات مذکور ہوئے کار براری کے لئے کافی ہیں اور انہیں کے احکام اور خصائص جان لینے سے اگر کسی نے متم کا موجبہ پیش بھی آجائیگا تو اپنی عقل سے اُس کے خصائص جان لو گے۔ اگر تم کو شروع بحث تصدیقات سے یاد ہو تو اب بھی بہتری قسموں کے قضایا بیان ہو چکے۔ معدولہ کو الگ رکھو کہ وہ صرف ایک لفظی بحث ہے اور طبعیتہ کو بھی بر طرف کرو کہ وہ کچھ چنداں مفید نہیں تاہم قضیہ کی دو بڑی مشقیں تو حملیہ اور شرطیہ ہیں۔ پھر حملیہ میں مخصوصہ۔ کلیہ۔ جزئیہ۔ ممکنہ چار قسمیں اور ہر ایک میں موجبہ سالبہ تو آٹھ ہوں اور ہر ایک میں پندرہ موہبات تو پندرہ اٹھ۔ صرف چلتے ہوئے شرطیہ میں کچھ اس سے بھی زیادہ تفصیل ہے۔

متصلہ منفصلہ دو قسمیں اور منفصلہ میں درخود تین قسمیں حقیقیہ۔ مانفہ لہجہ مانفہ الخلو۔ پھر اوہر متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ اور اوہر منفصلہ کی ہر ایک قسم عناویہ اور اتفاقیہ اور متصلہ

بقسمتِ موجدہ سالبا اور مفصلہ باقسامِ عالیٰ ہذا القیاس یہ سب ملا کر سوا لہ و پھر
یعنی اپنی دونوں قسمیں میں ۱۲
ان میں مخصوصہ کلیہ جزئیہ مہملہ کل چوتھ اور ہر ایک میں موجدہ گوان میں بعض قسمیں
ناممکن یا غیر مفید ہونے کی وجہ سے قابلِ حذف و اسقاط ہوں مگر پھر بھی ان سب
کی گنتی تو بہت ہی ہوئی جاتی ہے کہ نمکوسن کر شاید وحشت پیدا ہو جس طرح محبت
تصوّرات میں کلیاتِ خمس کا بیان ہوا تھا اسی طرح محبتِ تصدیقات میں اقسام
قضایا کا بیان ہے۔ جو تصوّرات کسی مجہولِ تصوری کے معروف ہوں وہ کلیاتِ
خمس کے پیرائے میں ہوتے ہیں اسی طرح معلوماتِ تصدیقی جو کسی مجہولِ تصدیقی
کے جاننے اور معلوم کر نیکاً ذریعہ ہوں۔ ان اقسامِ قضایا کے مذکورہ بالا میں سے
کسی ایک کے پیرائے میں ہونگے تصوّرات اور تصدیقات علمِ منطق کی دو شاخیں
ہیں۔ پہلی شاخ کا موضوع کلیاتِ خمس ہیں۔ اور دوسری شاخ کا قضایا باقسامِ ما پس
ابھی تو تم نے صرف یہ جانا کہ تصدیقات کا موضوع قضایا ہیں اب تم کو ان قضایا
کے خصائص ان کی نسبتیں جو آپس میں رکھتے ہیں بتاتے ہیں اور یہ بیان جو ہم
کرتے کو ہیں ایسا ہے جیسا کہ محبتِ تصوّرات میں کلیات کی نسبتوں تساوی غیر کا تھا

تناقض

دو چیزیں دو باتیں جو ایک دوسرے کی ضد ہوں ایک دوسرے کی نفیض
اسلامی میں ضد کو سلب اور رفع سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور یوں کہا کرتے ہیں کہ

ایک شے کا سلب یا ایک شے کا رفع بھی شے کا نفی نہیں ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دو قضیے بھی نفی نہیں کیے کہ ہوتے ہیں جب تک کہ میں اس طرح کی خدمتیت ہو کہ اگر ایک کو سچا مانیں تو دوسرے کو جھوٹا ماننا پڑے۔ اور اگر اس کو جھوٹا فرض کریں تو دوسرے کو سچا فرض کرنا ضرور ہو۔ یعنی دو قضیے جو نفی کیے گئے ہوتے ہیں نہ دونوں ایک ساتھ سچ ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ جھوٹے۔ دونوں میں انفصال حقیقی ہوتا ہے۔ اب تناقض کے لئے چند شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں انہوں تناقض نہیں ہوتا۔ عموماً جملہ قضایا کے واسطے پہلی شرط تو یہ ہے کہ دو قضیے جو نفی کیے گئے ہیں باخود ایجاب و سلب میں مختلف ہوں یعنی ایک موجب ہو اور دوسرا سلبہ کبھی دو موجبوں یا دو سلبوں میں بھی تناقض پایا جاتا ہے جیسے پانچ چل رہی ہے اور یہ ناؤ کھڑی ہے۔ دو قضیے ہیں اور دونوں میں ایجاب و سلب کا اختلاف بھی نہیں بلکہ دونوں موجب ہیں اور پھر بھی تناقض ہیں تو ایسا تناقض کبھی ہوتا ہے عام بات نہیں اور منطقی قواعد کلیہ سے بحث کرتا ہوں اس وجہ سے اختلاف ایجاب و سلب کو شرط تناقض قرار دیا گیا ہے کہ اگر اختلاف ایجاب و سلب مع دیگر شرائط جو آئندہ بیان ہوں گے پایا جائے گا تو ہمیشہ تناقض بھی پایا جائے گا اور بخلاف اس کے اگر تناقض کی تمام شرطیں ہوں اور اختلاف و ایجاب و سلب نہ تو تناقض کسی خاص صورت میں تو ممکن ہے کہ پایا جائے مگر کچھ کلیتہ نہیں۔ پھر صرف اختلاف ایجاب و سلب تناقض کیلئے

کافی نہیں اور چند شرطیں بھی ہیں لیکن قضایا کسی قسم کے ہیں ہر ایک قسم کے واسطے چند شرطیں خاص ہیں عام شرط جو جملہ قضایا میں یکساں ضرور ہے صرف اختلافِ ایجاب و سلب ہے۔ اقسام قضایا پر اجمالاً نظر کرو تو مخصوصہ محصورہ و مجہولہ متین ہیں۔ دو مخصوصہ قضیوں میں تناقض کے لئے اختلافِ ایجاب و سلب کے علاوہ ایک شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا موضوع و محمول یکجہاں الحیثیات متحد ہو یعنی ایک قضیہ میں جو موضوع ہے بعینہ اور یکجہاں القیود دوسرے قضیہ میں بھی وہی موضوع ہو اور ایک قضیہ میں جو محمول ہے بعینہ اور یکجہاں القیود دوسرے قضیہ میں بھی وہی محمول ہو اگر کہیں موضوع یا محمول دونوں میں مختلف ہوئے یا موضوع و محمول تو مختلف نہ ہوئے کوئی قید مختلف ہو گئی تو تناقض کی شرط نہ پائی جائے گی مثلاً زید جاگتا ہے اور خالد نہیں جاگتا دو قضیے ہیں ایک کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا خالد ہے باوجودیکہ سلب اور ایجاب کا اختلاف ہے مگر ادبکہ دونوں قضیے متحد الموضوع نہیں اسی واسطے تناقض نہیں یا مثلاً زید جاگتا ہے اور زید نہیں کھاتا کہ یہاں دونوں قضیے متحد المحمول نہ ہونے کی وجہ سے تناقض نہیں ہیں۔ یہ تو نفس موضوع اور نفس محمول کا اختلاف کا اثر تھا۔ اب قیود و اعتبارات پر نظر کرو کہ اگر نفس موضوع اور نفس محمول برقرار رہیں تو ہم صرف قیود و اعتبارات کے اختلاف سے شرط تناقض نفی ہو جائے گی۔ مثلاً زید ایک شخص خاص ہے اُس پر باپ ہونے اور

بیٹے ہونے کے دو حکم مخالف ہو سکتے ہیں مگر دونوں باتوں سے کہ مثلاً وہ
 خالد کا باپ ہو اور ولید کا بیٹا اسی طرح ایک شخص پر دو مختلف وقتوں میں
 دو مختلف حکم ہو سکتے ہیں مثلاً زید کو کہیں کہ دن کو جاگتا اور رات کو سوتا ہے
 یہ قیود و اعتبارات جن کا استحاد و تناقض قضیوں میں مشروط ہے۔ کل
 اور جزر اور بشرط اور زمان اور مکان اور اضافت اور قوت و فعل چھ قیود
 ہیں۔ ان میں سے ۳ و ۴ وہ کی مثالیں تو اوپر مذکور ہوئیں کل اور جزر کے
 اتحاد سے یہ مراد ہے کہ اگر موضوع پر اُس کے اجزاء کے اعتبار سے حکم ہو تو
 جزر محکوم علیہ دونوں میں متحد ہونا چاہیے مثلاً حبشی کا لے ہوتے ہیں تو
 ظاہر ہے کہ اس قضیے میں حبشی پر کا لے ہونے کا حکم اس اعتبار سے ہے
 کہ اُس کی جلد اور اُس کے بال کا لے ہوتے ہیں ورنہ ناخن و انت آنکھیں
 یہ اعضا تو حبشی کے بھی سفید ہوتے ہیں جن کے اعتبار سے اُس پر سیاہ
 ہونے کا اطلاق صحیح نہیں لیکن سیاہ رنگ ہونے کا اطلاق ایک عضو یعنی
 جلد کے اعتبار سے ہے اور سیاہ ہونے کا اطلاق دوسرے عضو یعنی ناخن
 وغیرہ کے اعتبار سے ہے اور دونوں حکم کو تناقض نہیں مگر اجزاء موضوع
 متحد نہیں اس وجہ سے دو قضیے تناقض نہیں۔

وحدت شرط سے یہ مراد ہے کہ شرط حکم دونوں قضیوں میں متحد ہو ورنہ
 باختلاف شرط تناقض نہ ہوگا مثلاً نماز ہے وضو جائز ہے بشرطیکہ مُصلیٰ معذور ہو

اور غماز بے وضو جائز نہیں بشرطیکہ متصلی معذور نہ ہو۔ وحدت قوت و فعل یہ ہے کہ اگر ایک قضیے میں موضوع پر حکم بالفعل ہو تو دوسرے میں بھی بالفعل ہو ورنہ اختلاف قوت و فعلیت میں دو متناقض حکم جمع ہو سکتے ہیں زید ایک شخص ناخواندہ ہے اور بالفعل عالم نہیں مگر بالقوت عالم ہے اس واسطے کہ اس میں عالم ہو جانے کی قابلیت ہے جتنی وحدتیں تناقض میں مشروط ہیں ان کو کسی شخص نے اس قطعہ فارسی میں جمع کر دیا ہے۔ قطعہ

وحدت موضوع و محمول و مکاں	در تناقض ہرشت وحدت شرط و اں
قوت و فعل است در آخر زماں	وحدت و مشروط و اضافت جزو کل

اس شاعر نے قیود و اعتبارات کو بھی علیحدہ شمار کر لیا ہے۔ اور ہم نے قیود و اعتبارات کو تابع موضوع و محمول گردانا ہے اس طرح کہ شرط اور اضافت اور جزو کل یہ تین تابع موضوع ہیں باقی تابع محمول اور اصل بات تو یہ ہے کہ دو توفضیل میں نسبت حکمیہ کی وحدت اور حکم کا اختلاف چاہئے۔ اور تا وقتیکہ یہ تمام وحدتیں ہنوں کی نسبت حکمیہ کی وحدت باقی نہ رہے گی۔ مخصوصہ کے تناقض کی شرطیں تو ٹکڑاؤ پر کے بیان سے معلوم ہوئیں اب آگے چلو تو محصورہ ہے مخصوصہ کے تناقض میں دو تمام شرطیں بھی ہیں جو مخصوصہ میں تھیں اور ان کے علاوہ اختلاف کینت بھی شرط ہے یعنی دو محصورہ تناقض قضیوں میں ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزویہ اگر دو نو کلیہ ہوں گے یا دو نوں جزویہ ہوں گے تو تناقض نہ ہو گا کیونکہ بعض بعض

مختلف الحکم کلیۃً قضیے کا ذب ہوتے ہیں مثلاً سب جاندار آدمی ہیں جھوٹا ہے اسی طرح کوئی جاندار آدمی نہیں یہ بھی جھوٹ۔ ان دو قضیوں میں تناقض کے سب شرائط موجود ہیں صرف اختلاف کینت ہونے کی وجہ سے تناقض فوت ہو گیا۔ اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونوں جھوٹ ہو سکتے اسی طرح بعض دفعہ دو جزئیے مختلف الحکم ہوتے ہیں اور دونوں سچے ہوتے ہیں جیسے بعض جاندار آدمی ہیں اور بعض جاندار آدمی نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تعلق شرائط تناقض پائی جاتی ہیں مگر اختلاف کینت افراد نہیں ہے اس سبب تناقض نہیں اور تناقض ہوتا تو دونوں ایک ساتھ سچے ہوتے اور جہاں معمول موضوع کی نسبت عام ہو گا وہاں یہی صورت پیش آئے گی کہ دونوں کیلئے جھوٹے اور دونوں جزئیے سچے۔ اب اور آگے بڑھو تو قضایا کے موجب ہیں ان کے تناقض میں وہ تمام شرائط بھی ہیں جو مخصوصہ اور محصورہ میں مذکور ہوئیں یعنی نسبت حکمیۃ کی وحدت حکم اور کینت افراد کا اختلاف اور اُس کے علاوہ اختلاف جہت بھی ضرور ہے یعنی ایک قضیۃ موجبہ میں جو جہت ہو دوسرے قضیۃ تناقض میں جہت اُس کے خلاف ہو جہتیں تو ہم بیان موجبات میں پڑہ چکے ہو۔ ضرورت ذاتی۔ ضرورت صغنی۔ ضرورت وقتی۔ دوام ذاتی۔ دوام صغنی فعلیت۔ امکان اتنی جہتیں ہیں۔ ضرورت کا نفیض ہے امکان اور دوام کا فعلیت جس طرح کی ضرورت اور جس طرح کا دوام ایک قضیۃ میں ہو اسی طرح کا امکان اور اسی طرح کی فعلیت قضیۃ تناقض میں ہو یعنی اگر قضیۃ میں مثلاً ضرورت صغنی ہے تو اُس کی نفیض میں امکان و صغنی ضرور

ہوگا۔ اور اگر قضیہ میں ضرورت وقتی ہے تو اُس کے نفی میں امکان وقتی ہوگا تو جس طرح ضرورت اور دوام میں تفصیل ذات اور وقت کی تھی اب فعلیت اور امکان میں بھی تفصیل پیش آئے گی غرض یہ ہے کہ مٹنے بیان موجدات میں امکان و فعلیت کو بلا تفصیل دیکھا تھا اب امکان ذاتی امکان وصفی امکان وقتی امکان غیر معین چار طرح کے تو امکان ہوئے۔ اور فعلیت ذاتی فعلیت وصفی دو طرح کی فعلیت ہوئی اور جن قضایا میں امکان یا فعلیت کی جہت بخصوصیت ذات یا وصف وغیرہ ہوگی ان کے نام بھی کچھ رکھنے چاہئیں سو امکان ذاتی کے واسطے ممکنہ عامہ اور دوام ذاتی کے لئے مطلقہ عامہ جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو اور امکان وصفی کے لئے حینۃ ممکنہ اور دوام وصفی کیلئے حینۃ مطلقہ۔ اب امکان وقتی اور امکان غیر معین دو جہتیں اور باقی میں سو یہ بھی ممکنہ عامہ اور حینۃ ممکنہ میں خلل ہیں۔ کیونکہ امکان وقتی اور امکان غیر معین بھی امکان کی جہتیں ہیں۔ اور ذاتی ہونگی یا وصفی اگر ذاتی میں تو ممکنہ عامہ میں گئیں اور وصفی میں تو حینۃ ممکنہ میں مگر امتیاز کے لئے اگر اُس قضیہ کو جس میں امکان ذاتی وقتی کی جہت ہے ممکنہ وقتیہ اور جس میں امکان ذاتی غیر معین کی جہت ہے ممکنہ منتشرہ اور جس میں امکان وصفی وقتی ہے حینۃ ممکنہ وقتیہ اور جس میں امکان وصفی غیر معین ہے حینۃ ممکنہ منتشرہ کہیں تو ہو سکتا ہے یہ تو موجدات بسیطہ تھے جن کی نفیضوں کا بیان ہوا ابھی موجدات کی دوسری قسم موجدات مرکبہ باقی ہیں سو موجدات مرکبہ میں دو موجدات بسیطہ ہوتے ہیں اور دونوں کے مجموعہ کا نام موجد مرکبہ ہے

اب اسکا نفیض اس مجموع کے رفع یعنی سلب سے حاصل ہوگا اور مجموع کا سلب دو طریق سے ہوتا ہے ایک یہ کہ دونوں جزو سلب ہوں یا یہ کہ دونوں جزوؤں میں کوئی ایک جزو سلب ہو۔ ذرا بار یک سی بات ہے اس کو مثال میں سمجھو کہ مثلاً زید کے گھوڑا اور بگھی دونوں ہیں۔ یہ ایک بات ہے۔ اب کوئی کہے کہ یہ بات غلط ہے یعنی زید کا گھوڑے اور بگھی دونوں کا مالک ہونا جھوٹ ہے تو اس کے دو چل ہونگے۔ یا یہ کہ زید کے پاس گھوڑا اور بگھی کچھ بھی نہو یا یہ کہ گھوڑا ہو تو بگھی نہ ہو اور بگھی ہو تو گھوڑا نہ ہو۔ ان دونوں صورتوں میں دوسری صورت یعنی کسی ایک جزو کا نہونا پہلی صورت یعنی دونوں جزوؤں کے ہونے سے عام تر ہے اور چونکہ قواعد منطق عام اور کئی ہوتے ہیں تو نفیض مرکبہ میں ہی مشق معتبر کی گئی کہ اس کا کوئی ایک جزو نہو یعنی دو بیٹے موہجہ جن سے مرکبہ مرکبے دونوں کا نفیض لیا جائے اور دونوں کے نفیضوں سے مانعہ اٹھو بنا لیا جائے اس طرح کہ مثلاً جتنے آدمی ہیں چلنے میں پاؤں ہلاتے ہیں موہجہ مشروطہ عامہ ہے مگر ہمیشہ نہیں معنی کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا۔ یہ سالبہ مطلقہ عامہ ہے اور تمام مرکبہ مشروطہ خاصہ ہے۔ اب اس کا نفیض ہو تو جزا اول موہجہ مشروطہ عامہ کلیتہً کا نفیض ہوا۔ سالبہ حینئہ ممکنہ جزئہ یعنی ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں اور جزو دوم سالبہ مطلقہ عامہ کا نفیض ہوا۔ موجبہ دائمہ یعنی ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں اب دونوں سے مانعہ اٹھو بناؤ اس طرح کہ

یا تو ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں یا ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں اسی قیاس پر چلنے کی بات کی مثالیں بنا سکتے ہیں لیکن اگر قضیہ مرکبہ جزئیہ ہو گا تو قاعدہ مذکورہ بالا اُس کے نقیض میں نہ چلے گا کیونکہ ممکن ہے کہ بعض افراد موضوع صفت محمول کے ساتھ ہمیشہ متصف ہوں اور بعض افراد کبھی بھی صفت محمول سے متصف نہ ہوتے ہوں مثلاً بعض جسم جاندار ہیں تو اس صورت میں یہ قضیہ مطلق عامہ ہے اور جسم کے بعض افراد مثلاً آدمی گھوڑا وغیرہ ہمیشہ جاندار ہوتے ہیں اور بعض مثلاً پہاڑ وغیرہ کبھی بھی جاندار نہیں ہوتے۔ اب اس قضیے کو لا دوام ذاتی کی قید بڑھا کر وجودیہ لا دائمہ بناؤ اور قاعدہ مذکورہ بالا کے بموجب نقیض لوادیوں کو کہہ دو کہ یا تو کوئی جسم جاندار نہیں ہوتا یا سب جسم جاندار ہیں تو یہ تردید صحیح نہیں دونوں کلمے غلط ہیں پس موجدہ مرکبہ جزئیہ میں تردید تو کرنی ہوگی مگر ہر فرد کے واسطے اس طرح کہ ہر ایک جسم یا جاندار ہے یا ہر ایک جسم جاندار نہیں یہ دونوں البتہ نقیض یکدیگر ہیں اور تردید واجب۔ اب نقیض کی بحث کو ختم کرے میں جس طرح بحث تصورات میں دو کلیوں کی نسبت تبیین کا بیان تھا اسی طرح بحث تصدیقات میں دو قضیوں کے تناقض کا بیان ہوا۔ اب دو کلیوں کی نسبت تساوی کے مقابلے میں یہاں عکس کی بحث ہے۔ جب قضیے کے اجزاء کی ترتیب بدل دیں یعنی پہلے جز کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھیں اور حکم پرستور ہے یعنی ایجاب تھا تو ایجاب اور سلب تھا تو

سلب یہ نیا قضیہ اصل قضیہ کا عکس کہلاتا ہے اور یہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے یعنی جب اصل قضیہ سچا ہو گا یا سچا مانا جائیگا تو اس کا عکس بھی سچا ہو گا یا سچا مانا پڑے گا۔ قضایا کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ حلیہ۔ شرطیہ۔ موتجات۔ سو عکس کے بارے میں حلیوں اور شرطیوں کا ایک حکم ہے مگر منفصلات کا عکس نہیں آتا اور نہ منفصلات کے عکس سے کچھ فائدہ ہے۔ حلیوں اور شرطیوں میں عکس کا یہ قاعدہ ہے کہ اجزاء قضیہ کی ترتیب بدل دو اور حکم بدستور رکھو مگر اصل قضیہ موجب ہو خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ عکس دو صورتوں میں جزئیہ ہی آئے گا کیونکہ حلیہ میں محمول یا شرطیہ میں تالی موضوع یا مقدم سے عام ہونے کی صورت میں عکس میں حکم کی کلیت باقی رہے گی۔ مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اس صورت میں جاندار آدمی کی نسبت عام ہے تو اب الٹ کر یوں کہنا کہ کل جاندار آدمی ہیں صریح غلط ہے اصل قضیہ تو سچا ہے اور یہ عکس جھوٹا ہوا جاتا ہے حالانکہ عکس کو ضرور ہے کہ اصل قضیہ سچا ہو تو یہ بھی سچا ہو غرض کہ کلیت کا عکس کلیہ نہیں ہو سکتا البتہ جزئیہ ہو گا۔ ممکن ہے کہ خاص مثالوں میں سچے کلیہ موجب کا عکس سچا کلیہ موجب نکلے مگر مثال مذکور سے ثابت ہے کہ ہر جگہ نہیں۔ اور قاعدہ عام اور کلیہ چاہے موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ ہونا ایسی بات ہے کہ ہر جگہ ٹھیک نکلے گی اور اگر اصل قضیہ حلیہ یا شرطیہ سالبہ ہے تو کلیت کا عکس کلیہ اور جزئیہ کا عکس ندارد کلیت کا عکس کلیہ ہونا یہ سبب ہے کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہونے کے

یہ معنی ہیں کہ موضوع اور محمول میں ایسی ضد ہے کہ موضوع کا کوئی فرد صفت محمول سے متصف نہیں پس اس کا نتیجہ لازم ہے کہ محمول کا کوئی فرد بھی صفت موضوع سے متصف نہ ہو ورنہ ممکن ہو گا کہ موضوع و محمول کسی فرد میں جمع ہو جائیں اور یہ اصل قضیہ کے خلاف ہے مثال میں سوچ لو کہ مثلاً کوئی آدمی پتھر نہیں اس کے یہی معنی ہیں کہ کوئی پتھر آدمی نہیں۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہ آنا اس وجہ سے کہ اگر محمول یا تالی موضوع یا مقدم سے عام تر ہو تو عکس میں یہ صورت پیدا ہوگی کہ عام نہ ہو اور خاص پایا جائے۔ مثلاً یوں کہیں کہ بعض جاندار آدمی نہیں ہوتے اور اس کا عکس ہے کہ بعض آدمی جاندار نہیں ہوتے تو یہ محض غلط ہے اب صرف موہبات کا عکس رہا سو عکس کے لئے موہبات کی بھی دو تہیں کرنی چاہیں موجبات اور سالب موہبات موجبہ کلیہ ہوں یا جزئیہ عکس جزئیہ ہی آئے گا اور اس کی دلیل بسا اظہر من الشمس بیان ہو چکی ہے۔ یہاں تک تو نفس قضیہ بسببہ ہوا۔ ابھی جہت عکس کر نیکو باقی ہے۔ سو ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔ دوام ذاتی۔ دوام وصفی۔ ان چاروں جہتوں کا عکس فعلیت وصفی ہے یعنی ضرورت مطلقہ۔ مشروطہ عامہ۔ سوائہ مطلقہ۔ عرفیہ عامہ چاروں کا عکس جزئیہ مطلقہ کیونکہ چاروں جہتوں سے یہ ایک عام بات ثابت ہوتی ہے کہ موضوع و محمول میں ایسا علاقہ قومی ہے کہ افراد موضوع ہمیشہ متصف بالمحمول رہتے ہیں دوام او ضرورت میں عموم اور خصوص مطلق ہے۔ دوام عام ہے اور

ضرورت خاص یعنی جب افزاء موضوع کو ثبوت محمول ضروری ہوگا تو دائمی
 بھی ہوگا لیکن اگر افراد موضوع کو ثبوت محمول دائمی ہو تو ضرور نہیں کہ ضروری
 بھی ہو۔ غرض کہ جہاں کہیں ضرورت کی جہت ہو دوام کی جہت بھی پائی جائیگی
 اسی واسطے ضرورت کی جگہ بھی دوام کو لے لیا کہ وہ اوئی اور جہ لزوم کا ہے اور
 ضرورت کی جگہ دوام کو لے لینے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہم کو تو یہ ثابت کرنا
 منظور ہے کہ ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔ دوام ذاتی۔ دوام وصفی۔
 چاروں جہتوں کا عکس فعلیت وصفی، پائوں کہو کہ ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔
 دوام ذاتی۔ دوام وصفی کو فعلیت وصفی لازم ہے۔ کیونکہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کو لازم ہوتا ہے
 جیسا کہ تم نے عکس کی تعریف میں پڑھا اور لازم کا خاصہ ہے کہ جو چیز عام کو لازم ہو خاص کو بھی لازم
 ہوتی ہے اگر ایسا نہ تو انجام یہ ہوگا کہ خاص پایا جائے۔ اور عام نہ پایا جائے۔ کیونکہ جب لازم
 نہ پایا گیا تو اس کا ملزوم عام بھی نہ پایا گیا مگر خاص کی طرف سے یہ نسبت نہیں کہ جو اس کو لازم
 ہو عام کو بھی لازم ہو شاید وہ لازم بوجہ خصوص ہو۔ مثلاً حیوان اور انسان عام اور خاص ہیں۔
 حساس ہونا حیوان کو لازم ہے سو انسان کو بھی لازم ہے مگر کتابت انسان کو لازم
 ہے بوجہ خصوصیت اور حیوان کو لازم نہیں۔ اسی طور پر جو جہت دوام کو
 لازم ہوگی ضرورت کو بھی لازم ہوگی۔ غرض کہ ضرورت اور دوام کی جگہ صرف
 دوام رہا۔ مگر ابھی ذات و وصف کی تفریق ہے۔ سو یہ تفرقہ معتد بہ نہیں
 یوں تو معمولاً قضیے میں موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف مگر یہ امتیاز تبھی

خوب ہوتا ہے جب کہ قضیہ شخصیتہ اور موضوع جزئی ہو ورنہ جب قضیہ مہملہ یا محصورہ ہو تو اس میں موضوع کوئی ذات معین نہیں ہوتا۔ مثلاً سب آدمی جاندار ہیں قضیہ محصورہ ہے اور آدمی موضوع ہے۔ سو آدمی کوئی ذات خاص موجود فی النہایج نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ ذاتیں جو آدمیت سے متصف ہیں وہی ذاتیں جاندار ہونے کی صفت بھی رکھتی ہیں تو اس صورت میں آدمی اور جاندار دونوں بجائے خود دو صفتیں ہیں جن سے زید خالد ولید وغیرہ کی ذاتیں متصف ہیں برخلاف اس قضیہ شخصیتہ کے کہ زید احمق ہے اس میں خود ذات زید موضوع ہے اس میں معنی وصفی پائے نہیں جاتے اور اسی لئے اس میں محمول ہونے کی قابلیت نہیں اور جب محمول ہونے کی قابلیت نہیں تو قضیہ شخصیتہ کا عکس بھی نہیں آسکتا مگر محصورہ میں ذات موضوع نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی وصفی تبادل ذات موضوع ہوتی ہیں اور وصف ہونے کی وجہ سے اُن میں محمول ہونے کی قابلیت بھی ہوتی ہے اور اسی واسطے قضایا اے محصورہ مہملہ منعکس ہوتے ہیں الغرض ذات اور وصف میں کچھ امتیاز نہ رہا تو جیسا دوام ذاتی و لیا دوام وصفی پس دوام وصفی معتبر رہا کیونکہ جو دوام ذاتی ہے وہ بھی حقیقت میں دوام وصفی تبادل ذات ہے۔ اب اتنی بات رہی کہ دوام وصفی کا عکس فعلیت وصفی کیوں ہے یا یہ کہ دوام وصفی کو جو موضوع کی طرف سے ہو فعلیت وصفی جو محمول کی طرف سے ہو کیوں لازم

ہے۔ اس کو اس طرح سمجھ لو کہ ضرورت - دوامِ فعلیت - امکانِ ان سب
 جہتوں میں ضرورت سب میں زیادہ قوی ہے اور امکان سب میں زیادہ
 ضعیف اور سچ کے دو اپنے ماقبل کی نسبت ضعیف ہیں مگر اجد کی نسبت
 قوی۔ چونکہ تم ان جہتوں کے معنی اور پڑھ چکے ہو ادنیٰ غور سے اس کو مان
 لو گے۔ اب دیکھو کہ تضایاے چار گاہ ضروریہ مطلقہ وغیرہ میں جن کے عکس
 کا ذکر ہے موضوع و محمول دو صفتیں ہیں جو ذات واحد کو عارض ہیں اور
 اُن دو صفتوں میں ایسا علاقہ قوی ہے کہ وہ ذات جب صفتِ موضوع
 سے متصف ہوتی ہے تو ضرور یا ہمیشہ صفتِ محمول سے بھی متصف ہوتی
 ہے پس صفتِ موضوع اگر صفتِ محمول کے عارض ہو نیک کا سبب ہے تو
 صفتِ محمول کو صفتِ موضوع کے عارض ہونے کا سبب نہ بھی ہو سکے تاہم
 اتنا تو ہو گا کہ جس حالت میں وہ ذات صفتِ محمول سے متصف ہو تو کبھی نہ بھی
 اس کو صفتِ موضوع بھی عارض ہو اور یہی مضمون عکس کے حینِ مطلقہ کا ہے
 اس کو مثال میں سمجھو کہ نیک بگد ہمیشہ منکسر ہو رہی ہے عرفیہ عامہ ہے نیکی اور
 انکسار دو صفتیں ہیں جن میں نیکی موضوع ہے اور انکسار محمول۔ اور نیکی سبب ہے
 انکسار کا تو انکسار کو ہمیشہ نیکی کا سبب نہ تو ہم اتنا تو ہو گا کہ منکسر آدمی کسی نہ
 وقت نیک بھی ہو۔ واضح ہو کہ ہم اکثر مثالیں بیان کر دیا کرتے ہیں مگر منطقی کو
 چاہئے کہ اپنی نظر کلیات پر رکھے اور مثال کا پابند نہ ہو اسی غرض سے کہتے منطقی

میں مثال بھی دی جاتی ہے تو حروف مثلاً تمام آدمی جائدا ہیں اس مثال کو
 یوں تعبیر کرتے ہیں کہ تمام ب ج ہیں تاکہ طالب کلیات میں غور و فکر
 کی عادت پیدا کرے۔ اب پھر عکس کی طرف غور کرتے ہیں کہ مشروطہ خاصہ
 اور عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ مطلقہ لا دائمہ ہوتا ہے کیونکہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ
 عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ تھا جیسا کہ بیان ہو چکا اور مشروطہ خاصہ بمقابلہ مشروطہ
 عامہ اور عرفیہ خاصہ بمقابلہ عرفیہ عامہ خاص ہے۔ اس لئے کہ مشروطہ خاصہ
 وہی مشروطہ عامہ ہے جس میں لا دوام ذاتی کی قید مزید ہے اسی طرح
 عرفیہ خاصہ وہی عرفیہ عامہ مع قید لا دوام ذاتی ہے تو مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ
 مقید ٹھہرے اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ مطلق اور مقید ہمیشہ خاص ہوتا ہو
 اور مطلق عام اور جو چیز عام کو لازم ہو وہ ضرورتاً خاص کو بھی لازم ہوتی ہے میں
 حینیہ مطلقہ جو مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس تھا اور اُن کو لازم تھا مشروطہ
 خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس بھی ہو گا اور اُن کو لازم ہو گا اب لا دائمہ کی قید
 باقی رہی سو جب لزوم کا تذکرہ صفت موضوع اور صفت محمول میں ہے ذات
 موضوع سے کیا بحث اُس کے اعتبار سے تو دونوں صفتیں اُس سے منفک
 ہو سکتی ہیں اور یہی مطلب لا دوام کا ہے۔ ممکنہ کا عکس نہیں آتا کیونکہ
 ممکنہ کا مطلب یہ ہے کہ جو ذات صفت موضوع سے بالفعل متصف ہو ممکن ہے
 کہ صفت محمول سے بھی متصف ہو اب اس کا عکس تو تو یوں فرض کرنا ہو گا کہ

جو ذات صفت محمول ہے بالفعل متصف ہے وہ صفت موضوع سے متصف ہو سو ذات موضوع کا صفت محمول سے بالفعل متصف ہونا خلاف فرض ہے کیونکہ اصل قضیہ میں ذات موضوع کا صفت محمول سے متصف ہونا امکانی تھا اور امکان کا بالفعل ہونا ضرور نہیں باقی قضایا یعنی باطن میں قیتمہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ اور مرکبات میں وقتیتہ منتشرہ وجودیہ لازوریہ اور وجودیہ لا دائمہ ان سب کا عکس مطلقہ عامہ ہوتا ہے۔ ان سب قضایا میں سب سے عام تر مطلقہ عامہ ہے جس کا یہ مفہوم ہے کہ جو ذات صفت موضوع سے متصف ہے وہ کسی نہ کسی وقت صفت محمول سے بھی متصف ہوتی ہے پس جو ذات صفت محمول سے متصف مانی جائیگی وہ بھی کسی نہ کسی وقت صفت موضوع سے متصف ہو سکے گی کیونکہ دونوں صفتوں میں کچھ تناقض تو ہر جہی نہیں اور یہی مضمون عکس کے مطلقہ عامہ کا ہے۔ اب موجبات موجبہ تو ہو چکے سوالب باقی رہے قبل اس کے کہ ہم عکس سوالب بیان کر چلیں موجبات و سوالب میں جو فرق ہے اس کو سمجھ لو۔ وہ یہ کہ موجبات میں صفت موضوع اور صفت محمول دونوں میں ایک طرح کا تلازم ہوتا ہے کہ اُسی تلازم کی وجہ سے اصل قضیہ اور اس کے عکس میں یوں حکم ہوتا ہے کہ دونوں صفتیں ذات واحد میں کہاں تک جمع ہو سکتی ہیں یعنی دونوں صفتوں کا اجتماع ضروری ہے یا ہمیشہ ہی یا کبھی کبھی یا محض ایک امکانی بات ہے اور دونوں

صفتوں کی طرف سے ایک ہی طرح کا تقاضا ہے لازم ہے یا نہیں بخلاف ایک سوالب میں صفت موضوع و محمول میں ایک طرح کا تناقض ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ دونوں صفتیں ذات واحد میں جمع نہیں ہو سکتیں کیونکہ سلب کے یہی معنی ہیں اور یہی مطلب ہے جہت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تناقض کس وجہ کا ہے۔ ضروری ہے دائمی ہے یا گاہ گاہ یا امکا فی۔ عکس سے یہ ثابت ہو گا کہ دونوں صفتیں ایک دوسرے سے یکساں طور پر گریز کرتی ہیں یا نہیں۔ اس بات کو پیش نظر رکھو تو عکس سوالب کا بحضام کو سہل ہو گا۔ پس معلوم کرو کہ سوالب کی بڑی شے ہیں کلیات اور جزئیات۔ سو موجبات سالبہ کلیہ میں وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ۔ وقتیہ منتشرہ۔ ممکنہ عامہ۔ ممکنہ خاصہ۔ وجودیہ لا ضروریہ۔ وجودیہ لاوائئہ اور مطلقہ عامہ۔ ان کا عکس نہیں آتا۔ ان سب میں وقتیہ خاص ہے اگر ثابت ہو جائے کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا تو ضرور باقی کا عکس بھی نہ آئے گا کیونکہ عکس تو اصل قضیہ کو لازم ہے اگر قضایا عامہ کا عکس آتا ہوتا تو وہی قضیہ خاص کا بھی عکس ہوتا کیونکہ جو چیز عام کو لازم ہو وہی خاص کو بھی لازم ہوتی ہے اور جب کہ خاص کا عکس نہیں تو یہ گویا اس بات کی پکی شناخت ہے کہ عام کا عکس بھی نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ وقتیہ کا عکس کیوں نہیں آتا اس کو سمجھو کہ مثلاً کوئی آدمی اس طرح لکھنے پر قادر نہیں کہ انگلیوں کو تو حرکت نہونے دے اور لکھ لے۔ یہ ایک وقتیہ سالبہ کلیہ ہے۔ آدمی

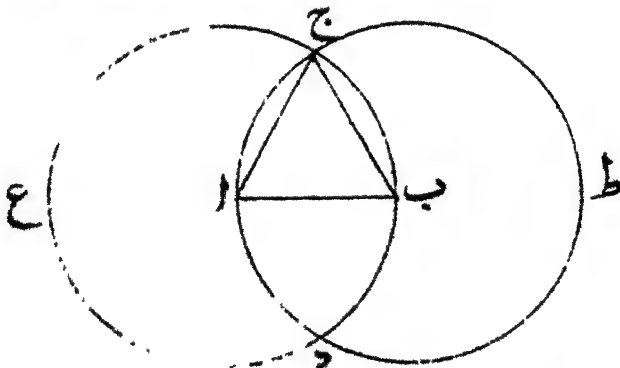
موضوع ہے اور لکھنے پر قادر ہونا محمول اور انگلیوں کو حرکت دینے سے
یہ قید واسطے تعیین وقت و حالت کے ہے اب اس کا عکس لو تو یہ
قضیہ ہو گا کہ ”بعض چیزیں جو انگلیوں کے سکون کی حالت میں لکھنے پر
قادر ہوں آدمی نہیں“ سو یہ صریح جھوٹ ہے کیونکہ کتابت خاصۃً انسان
ہے اور میں اور در حالیکہ عکس ایک ماؤے میں مختلف ہوا اور صادق
نہ آیا تو قاعدہ کلیۃً منقبض ہو سکا۔ اور ضروریہً مطلقہً اور دائمہً مطلقاً کا عکس جب
دونوں سالبہ کلیۃً ہوں دائمہً مطلقہً آتا ہے اور وہ بھی سالبہ کلیۃً کیونکہ
جب صفت موضوع اور صفت محمول میں ایسا تناقض ہو کہ جو چیز صفت موضوع
سے متصف ہو وہ صفت محمول کے کبھی متصف نہیں ہوتی تو یہ تناقض صفت
محمول کی طرف سے بھی ہو گا اور یہی تو مضنون عکس ہے۔ اور اسی دلیل سے
اور اسی کے قیاس پر مشروطہ عامۃً اور عرفیۃً عامہً کا عکس جب کہ دونوں سالبہ
کلیۃً ہوں عرفیۃً عامۃً سالبہ کلیۃً ہو گا۔ اور جبکہ مشروطہ عامۃً اور عرفیۃً عامۃً کا عکس
عرفیۃً عامۃً ہوا اور عام کو لازم ہوا تو مشروطہ خاصۃً اور عرفیۃً خاصۃً کا بھی وہی عکس
ہو گا اور خاص کو بھی لازم ہو گا مگر لا دوام کی قید بڑھ جائے گی۔ اگرچہ اس کے
واسطے ہم بیان موجبات پر حوالہ کر سکتے ہیں لیکن مثال کا دے دینا بہتر ہو گا
کوئی استوا ہوا آدمی ایسا نہیں کہ جب تک اس کو نیند ظاہری رہے
وہ جو اس ظاہر سے کام لے سکے۔ اس قضیہ میں آدمی موضوع ہے۔

جو اس ظاہر سے کام لینا محض اول اور سونا ایک صفت ہے کہ اس کا طاری ہونا
 استعمال خواہ اس کا مبالغہ ہے تو اس کا عکس ہوگا "جتنے خواہ ظاہر سے کام
 لینے والے نہیں جب تک جو اس کو کام میں لاتے رہیں سوتے ہوئے نہیں
 ہوتے۔ ابھی تک دونوں قضیے عامہ ہیں مگر ہمیشہ نہیں کی قید لگاؤ تو خاصہ
 ہوں لیکن عکس میں جو یہ قید لگاؤ گئے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جتنے
 جو اس ظاہر سے کام لینے والے ہیں کبھی نہ کبھی سوتے بھی ہیں کہ یہ مطلقہ
 عامہ کلیہ موجبہ ہے لیکن بعض صورتوں میں کلیہ صادق نہ آئے گا جیسا کہ
 معمولی مثال کاتب اور سکون اصابع میں کہ کل ساکن اصابع کبھی نہ کبھی
 لکھتے بھی ہیں جو ٹوٹ ہے مثلاً مفاجح الید کہ اس سے مادہ کتابت و دوا
 مسلوب ہے اور منطق میں ضوابط کلیہ درکار ہیں اسی واسطے مشروطہ خاصہ
 اور عرفیہ خاصہ کے عکس میں لا دوام جزئی معتبر رکھا گیا ہے۔ اب صرف
 سوائب جزئیہ باقی رہے جو جن سوائب کلیہ کا عکس نہیں ان سوائب جزئیہ
 کا بھی عکس نہیں کیونکہ کلیہ خاص ہے اور جزئیہ عام جب خاص کا عکس نہ
 آیا تو عام کا بھی نہ آئے گا جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے۔ غرض کہ قضیہ منقشرہ
 و قضیہ شائعہ منقشرہ مطلقہ۔ ممکنہ عامہ۔ ممکنہ خاصہ۔ مطلقہ عامہ۔ وجودیہ لازمہ
 وجودیہ لا دوامہ۔ تو یوں ساقط ہوئے اس کے علاوہ ضروریہ مطلقہ اور عامہ
 مطلقہ۔ منقشرہ مطلقہ عامہ۔ عرفیہ عامہ کا عکس بھی نہیں آتا جب کہ سالیہ جزئیہ ہوں

ان سب میں ضروریہ سب میں زیادہ خاص ہے اسکا عکس نہیں آیا تو دونوں
 کا کیونکر آسکتا ہے اس کی دلیل سالبہ جزئیہ بسیطہ میں دیکھ لو قضیہ وہی ہے
 صریح جہت مزید ہے پس سوا الب جزئیہ میں صرف مشروطہ خاصہ۔ عرفیہ خاصہ
 کا عکس البتہ عرفیہ خاصہ آتا ہے۔ اس کی دلیل سوا الب کلیہ میں پاؤ گے۔ یوں
 خدا خدا کر کے عکس کی بحث تمام ہوئی۔ مگر عکس نفقین بھی اسی کا خیمہ ہے
 کیونکہ جس طرح عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اسی طرح عکس نفقین بھی۔ اور
 عکس نفقین جیسا کہ لفظوں سے مفہوم ہوتا ہے اس کو کہتے ہیں کہ قضیہ کے موضوع
 و محمول دونوں کا الگ الگ نفقین لے کر نفقین غمول کو موضوع قرار دو اور
 نفقین موضوع کو محمول اور ایجاب و سلب میں اصل قضیہ کی تقلید کرو تو یہ نیا
 قضیہ عکس نفقین کہلاتا ہے۔ اب تم پوچھو گے کہ پہلا ایجاب اور سلب میں تو
 اصل قضیہ کی تقلید کی گئی تھی اور برعکس اور جہت قضیہ میں کیا کرنا ہوگا سو
 عکس میں جو عمل طالب پر کرتے تھے وہ عکس نفقین میں وجہات پر کرو اور عکس
 نفقین کے سوا الب کو عکس کے وجہات پر قیاس کرو مثلاً کل آدمی جاندار
 میں قضیہ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس نفقین ہے۔ کل بے جان لا انسان
 میں۔ لیکن عکس نفقین کی جو تعریف ہم نے بیان کی اگلے منطقوں کی رائے
 ہے۔ حال کے منطقی عکس نفقین کو یوں بناتے ہیں کہ نفقین غمول کو موضوع
 اور اصل قضیہ کے نفقین موضوع کو محمول کرو و کیفیت یعنی ایجاب و سلب میں

اصل قضیے سے اختلاف تو یہ نیا قضیہ عکس نقیض ہوگا مثلاً مثال مذکور میں
کل بے جان انسان نہیں ہیں عکس نقیض ہوگا۔ ان دو باتوں میں کہ
لا انسان ہیں اور انسان نہیں ہیں بڑا نازک فرق ہے۔ لا انسان ہیں میں
ایک صفت سلبی کا اثبات ہے۔ اور انسان نہیں ہیں میں صفت ایجابی
کا سلب ہم تمہارے ذہن کو اس کی تشریح سے منتشر نہیں کرنا چاہتے۔
تم اتنا سمجھو کہ دونوں طریقوں سے جو قضیہ بنایا جاتا ہے وہ اصل قضیے کو لازم
ہوتا ہے۔ جب دو ایسے قضیے ترکیب دیے جائیں کہ ان کو مان لینے
سے ایک دوسرے قضیے کا مان لینا لازم آجائے تو ان کے ہیئت مجموعی
کو قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیے کو نتیجہ۔ اس تعریف میں
دو قیدیں ہیں جن کے فائدے بیان کروئے ضرور ہیں۔ دو کی قید سے
قضایاے مفردہ جنساج ہو گئے ورنہ یوں تو ہر ایک قضیہ اپنے عکس اور
عکس نقیض کو مستلزم ہوتا ہے مگر اس مستلزام کی وجہ سے اس پر قیاس
کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہم نے قیاس کو دو قضیوں میں منحصر کر دیا اس واسطے
کہ دو قضیوں سے ہمیشہ نتیجہ نکل آتا ہے کبھی تو وہی نتیجہ مطلوب و مقصود
ہوتا ہے اور کبھی مقصود کے حاصل کرتے تک اور قضایا کے انضمام کی
ضرورت باقی رہتی ہے اور اس صورت میں بعد ضرورت منشاء و قیاس بنا
پڑتے ہیں۔ اگر ایک قیاس سے نتیجہ مطلوب نکل آئے تو قیاس مفردہ ہو رہا

مُرکب۔ مثلاً دنیا کے فنا، ثابت کرنے کے لئے ہم یوں استدلال کریں گے
 دُنیا مُتَغیِّر ہے (یعنی اس میں انقلابات واقع ہوتے رہتے ہیں) اور
 جو متغیر ہے وہ فانی ہے۔ پس دُنیا فانی ہے۔ پس اس صورت میں دُنیا
 قضیوں کے تحت سببِ مطلوب حاصل ہو گیا تو یہ قیاس مفرد ہوا۔ پھر فرض کرو
 کہ ہم نے اب ایک خط محمد و د کے ایک سرے کو مرکز قرار دے کر
 دوسرے سرے ب کے دوری پر ب ج ج ع دوائر کھینچا اور پھر
 دوسرے سرے ب کو مرکز بنا کر پہلے سرے آ کے دوری پر دوسرا دائرہ
 ا ج ط د کھینچا اور جس نقطہ ج پر دونوں دائروں سے تقاطع کیا اُس میں
 اور خط محمد و د کے دونوں سروں میں خط کھینچ دیے اور یوں ایک مثلث متساوی
 اب منظور ہے کہ اس مثلث ا ب ج کو متساوی الاضلاع ثابت کیجئے تو



قیاس مُرکب کی ضرورت ہوگی اس طرح کہ اب اور ج دونوں خط ایک
 دائرہ ب ج ج ع د کے نصف قطر ہیں۔ یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط

ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ج برابر ہیں۔ یہ پہلا نتیجہ ہوا پھر اسی طرح اب اور ب ج دونوں خط دائرہ ج ط و کے نصف قطر ہیں یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ب ج برابر ہیں۔ یہ دوسرا نتیجہ ہوا۔ پھر ج اور ج ب دونوں ایک شے واحد اب کے برابر ہیں یہ پہلا قضیہ ہوا۔ اور جتنی چیزیں شے واحد کے برابر ہوں وہ آپس میں بھی برابر ہوتی ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو ج اور ج ب برابر ہیں۔ یہ تیسرا نتیجہ ہوا ابوں ایک دعوے کے اثبات میں تین قیاس بنانے پڑے اور کل ثبات قیاس مرکب ہوا۔ دوسری قید تعریف قیاس میں ایسے کی ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ ان قضیوں کی ترکیب کو استنباط نتیجہ میں دخل نہ ہو ورنہ بے جوہر دو قضیے کیجا کر بھی دو کے تو حاصل کیا ہوگا۔ مثلاً دنیا متغیر ہے اور بجلی ایک طرح کی گرمی ہے دو قضیے ہیں جن کو ایک دوسرے سے کچھ تعلق نہیں اور نہ ان دونوں کے انضمام سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اب سمجھنا چاہئے کہ وہ کیا تعلق ہے کہ اسکو استنباط نتیجہ میں داخل ہو سکتا ہے واضح ہو کہ قضیے میں ایسے اجزاء کتنے بہت ہیں صرف موضوع اور محمول دو تو تسلسل کا ہونا ممکن ہے تو یہی کہ دونوں قضیوں میں موضوع ایک ہو

یا محمول ایک ہو یا ایک کا موضوع دوسرے کا محمول ہو کیونکہ کلیت و جزیت
 ایجاب و سلب یہ تو عارضی کیفیتیں ہیں جزراً عظم تو موضوع اور محمول ہی دو
 چیزیں ہیں۔ قیاس کی تعریف میں جو قضیہ واقع ہے اور اس کی تصریح
 میں معنی مثال حملیہ کی دی ہے اور موضوع و محمول کا تذکرہ کیا ہے اس
 سے یہ مت سمجھ لینا کہ قیاس میں قضایا حملیہ کا ہونا شرط ہے۔ نہیں قضیہ
 میں جملہ اقسام قضایا مع متصلہ و منفصلہ داخل ہیں اور موضوع و محمول میں
 مقدم و تالی پس اس اعتبار سے کہ قیاس میں کس کس کے دو قضیے ترکیب
 دئے گئے ہیں۔ قیاس کی چھ قسمیں ہو سکتی ہیں۔ دونوں حملیہ۔ دوہو
 متصلہ و دوہو منفصلہ۔ ایک حملیہ۔ ایک متصلہ۔ ایک حملیہ ایک منفصلہ۔
 ایک متصلہ۔ ایک منفصلہ۔ تہرہ ہو گا کہ اس مقام پر ہر ایک قسم قیاس کی
 ایک ایک مثال بھی دے دی جائے دونوں حملیوں کی مثال تو اب پابکار
 ہو چکی باقی مثالیں ذیل میں ہیں۔

دوہو متصلہ } جب آدمی سوتا ہے تو اُس کے جو اس معطل ہوتا
 ہیں اور جب انسان کے جو اس معطل ہوتا ہیں تو وہ
 دیکھتا۔ سنتا۔ سمجھتا کچھ نہیں۔
 نتیجہ یہ کہ جب آدمی سوتا ہے تو وہ دیکھتا سنتا
 سمجھتا کچھ نہیں۔

دونوں منفصلہ } قضیہ یا حلیہ ہے یا شرطیہ۔ اور شرطیہ یا متصلہ ہے یا منفصلہ
نتیجہ یہ ہے کہ قضیہ یا حلیہ ہے یا متصلہ یا منفصلہ۔

مثلاً لو ہے کی ایک گولی پانی میں ڈالیں اور وہ تہ میں
ایک حلیہ ایک متصلہ } بیٹھ جائے اور ہم کہیں کہ اگر یہ گولی پانی سے ٹکی ہو تو پھر
تیرتی رہتی مگر یہ تو تہ میں بیٹھ گئی نتیجہ یہ کہ پانی سے ٹکی
نہیں ہے۔

زید ایک آدمی ہے۔ اور آدمی یا عالم ہوتے ہیں یا جاہل
ایک حلیہ ایک منفصلہ } نتیجہ یہ کہ زید یا عالم ہے یا جاہل۔

اگر یہ لفظ فضل ہے تو اس کے معنی میں زمانہ ضرور ہوگا۔ اور
زمانہ یا ماضی ہے یا مستقبل یا حال نتیجہ یہ کہ اگر یہ لفظ فضل
ایک متصلہ ایک منفصلہ } ہے تو اس کے معنی میں زمانہ ماضی ہوگا یا زمانہ مستقبل
یا زمانہ حال۔

اب ذرا قیاس کی اصلیت پر غور کرو کہ حقیقت میں قیاس ہے کیا چیز۔ جو بیا
کہ لفظ قیاس سے مفہوم ہوتا ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ایک حکم کی بنا پر دوسرا حکم
جاری کرنا۔ مثلاً۔ عام لوگوں میں فلاطون کی نسبت ایک غلط بات یہ مشہور ہے
کہ اُس نے ایک مشکے میں اپنے تئیں بند کر لیا ہے اور زندہ ہے اور اسی
طرح ہمیشہ زندہ رہے گا۔

اس خیال کی تردید میں ہم یوں استدلال کریں کہ فلاتوں بھی ایک آدمی ہے اور جتنے آدمی ہیں سب فانی ہیں۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ فلاتوں بھی فانی ہے پس سب آدمیوں کی نسبت جو فناء کا حکم تھا اُس کے قیاس پر ہم نے فلاتوں پر بھی حکم فناء جاری کیا۔

اس موقع پر ایک بڑا محض اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ سب آدمیوں پر حکم فناء نہیں جاری کر سکتے تا وقتیکہ ہر ہر آدمی کو فانی نہ سمجھ لیں۔ اور چونکہ فلاتوں بھی آدمی کی ایک فرد ہے تو جب تک اُس کا فانی ہونا یقین نہ ہو لے یہ گائیہ کہ سب آدمی فانی ہیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ پس اس قیاس و استدلال کا ماحصل یہ پھیر گیا کہ فناء فلاتوں کو فناء فلاتوں کی دلیل گردانا جاتا ہے یعنی قیاس و استدلال کوئی چیز نہیں۔

اس کا جواب ہم یوں دیتے ہیں کہ عمارت یا یہ کہنا ہم نہیں مانتے کہ جب تک فناء فلاتوں یقین نہ ہو لے سب آدمیوں کا فانی ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب ہم کسی کلتی پر کوئی حکم لگاتے ہیں اُس کے کل افراد ہرگز ہمارے ذہن میں نہیں ہوتے۔ اور کیونکہ ممکن ہے کہ تمام روئے زمین کے باشندے کو ہم تصور کر سکیں پس ہم نے کل افراد آدمی پر جو ایک حکم لگایا ہر ہر فرد کو سمجھ کر ہرگز نہیں لگایا اتنا البتہ ہے کہ کثرت سے افراد آدمی کو مرتے دیکھا اور ہم نے یقین کر لیا کہ سب آدمی مرتے ہیں۔ بیشک ابتداء سب آدمیوں کے مرتے کا سلم کلی

ہم نے زید خالد ولید وغیرہ کے مرنے سے حاصل کیا مگر جب علم جزئیات اس
 درجے کو پہنچا کہ علم کلی بن گیا۔ تو پھر جزئیات سے قطع النظر ہو گیا بلکہ جزئیات کو اس پر
 قیاس کرنے لگے۔ اور عقل کا تصرف ہے کہ وہ کبھی جزئیات سے کلیات اور کبھی
 کلیات سے جزئیات کا استنباط کرتی ہے۔ اور اسی تصرف پر استدلال و قیاس
 مبنی ہے۔ اور جنہی قسمیں قیاس کی تم نے اوپر پڑھیں ہیں دیکھ لو۔ سب میں یہی بات
 پاؤ گے کہ پہلے ایک جزئی چیز کو ایک کلی کی فرو قرار دیتے ہیں اور پھر اس کلی پر ایک
 حکم لگاتے ہیں تاکہ اس کلی کے ذریعہ وہ حکم اس جزئی تک پہنچ جائے۔ ان سب
 قیاسوں کو اقراتی کہتے ہیں اس وجہ سے کہ کلی کے قرینے سے جزئی پر حکم صادر کیا
 جاتا ہے۔ مگر ان سب قسموں میں جو قیاس صرف قضایاے حملیہ سے مرکب ہو وہ
 اقرانی محلی بولا جاتا ہے باقی اقسام اقرانی شرطی۔ تصدیقات کی ابتداء میں
 یہ بات ملاحظہ فرمادی گئی ہے کہ مفصلہ معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے۔ اقرانی کے مقابلہ
 میں قیاس کی ایک قسم استثنائی ہو یہ مفہوم کے اعتبار سے تو دونوں میں چندا
 تفاوت نہیں مگر طرزِ ادا اور عبارت البتہ مختلف ہوتی ہے مثلاً جب آفتاب منسوب
 ہوتا ہے تو رات شروع ہو جاتی ہے لیکن آفتاب تو غروب ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ
 رات شروع ہو گئی یا مثلاً یہ عدد یا طاق ہو گا یا جفت۔ مگر طاق تو نہیں ہے۔
 تو نتیجہ یہ کہ جفت ہے ان قیاسوں کا نام استثنائی صرف اس لئے
 رکھ دیا ہے کہ کوئی حرف استثناء پر مگر۔ لیکن۔ الا۔ اس میں ہوتا ہے

پس اس قیاس کو قسم جداگانہ قرار دینا صرف ایک اعتبار لفظی کی وجہ سے ہے ورنہ تاویل کی جائے تو یہی قیاس خاصا اقرانی بن جا سکتا ہے۔ مثلاً اس طرح کہ یہ حالت آفتاب کے غروب ہونے کی ہے اور جتنی حالتیں آفتاب کے غروب ہونے کی ہیں وہی حالتیں رات کے ہونے کی ہیں تو نتیجہ یہ کہ یہ حالت رات کے ہونے کی ہے۔ غرض یہ ہے کہ استثنائی و اقرانی میں اقرانی اصل ہے اور اقرانی کی قسموں میں حلی جن دو قضیوں سے قیاس مرکب ہوتا ہے ان کو مقدمے کہتے ہیں۔ نتیجے کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر۔ کیونکہ موضوع کی بہ نسبت محمول اکثر عام اور کثیر الافراد ہوتا ہے۔ اور قیاس کے دو مقدموں میں سے جس میں اصغر ہو وہ صغریٰ اور جس میں اکبر ہو کبریٰ بولا جاتا ہے اور وہ جزر جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک ہو خواہ دونوں میں موضوع ہو خواہ دونوں میں محمول خواہ ایک میں موضوع دوسرے میں محمول حصہ اوسط کہا جاتا ہے۔ کیونکہ موضوع نتیجے کو محمول نتیجے تک پہنچانے میں یہی متوسط ہوتا ہے۔ لیکن اس نظر سے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں کس کا موضوع اور کس کا محمول ہے قیاس کی چار صورتیں ہونگی جن کو چار شکلیں کہتے ہیں۔

۱ پہلے مقدمے میں محمول اور دوسرے میں موضوع یہ شکل

اول ہے۔

شکل ثانی ہے۔

۲ دونوں میں محمول

شکل ثالث ہے۔

۳ دونوں میں موضوع

۴ عکس شکل اول یعنی پہلے میں موضوع دوسرے میں محمول شکل رابع ہے۔

ان سب میں شکل اول بہت قریب الفہم ہے اور اس کے پیرایے میں مطالب کو منظم کرنے سے ذہن نتیجے کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے۔

اسی لئے یہ شکل نہایت مطلوب ہے بلکہ بدیہی الائنسج بھی جاتی ہے۔ اور پسندیدہ

یہی ہے کہ استدلال اسی طرز میں ہو۔ اور اگر شکل ثانی میں کبریٰ اور

شکل اول میں صغریٰ اور شکل رابع میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں کا عکس

کر لیا جائے تو شکل اول بن جائے گی بیان مذکور سے اتنی بات تو تمہارا

ذہن نے ضرور اخذ کر لی ہوگی کہ نتیجہ نکالنے میں حد اوسط کو حذف

کر دیا جاتا ہے اور شکل اول میں موضوع صغریٰ اور محمول کبریٰ اور شکل ثانی

میں دونوں کے موضوع اور شکل ثالث میں دونوں کے محمول اور شکل رابع

میں محمول صغریٰ اور موضوع کبریٰ سے ایک نیا قضیہ ترتیب دیا جاتا ہے

جس کو نتیجہ کہتے ہیں۔

اب دیکھنا چاہئے کہ مقدموں کے ایجاب و سلب ان کی کلیت و جزیت

اور ان کی جہت سے نتیجہ پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے۔ سو جہت کو ابھی الگ

رکھو۔ ایجاب و سلب کے اعتبار سے صغریٰ موجبہ ہو گا یا سالبہ۔ اور موجبہ ہو یا سالبہ کلیتہً ہو گا یا جزئیہً (کلیتہً میں شخصیہً اور جزئیہً میں مہملہ داخل ہے) غرض کہ صغریٰ چار طرح کا ہونا ممکن ہے۔

موجبہ کلیتہً موجبہ جزئیہً سالبہ کلیتہً سالبہ جزئیہً

اور یہی چار قسمیں کبرے کی ہونگی۔ تو چار چوکے کے متوالہ قسمیں ہوں گی جن کو ضرور کہتے ہیں۔ ان میں سے شکل اول میں ۱۲ عقیم یعنی غیر نتیجہ ہیں اور صرف ۴ نتیجہ ۱۲ ضربیں غیر نتیجہ یوں ہوں گی کہ شکل اول کے استنتاج کے لئے ایجاب صغریٰ اور کلیتہً کبریٰ شرط ہے۔ ایجاب صغریٰ اس لئے کہ موضوع صغریٰ کہ وہی موضوع نتیجہ ہے پہلے حدِ اوسط کی ذیل میں داخل ہو لے تب تو وہ حکم جو کبرے میں حدِ اوسط پر لگایا گیا اُس تک پہنچے۔ اور کلیتہً کبرے اس لئے کہ اگر کبریٰ کلیتہً نہ ہو گا تو اُس میں موضوع یعنی حدِ اوسط کے بعض افراد پر حکم ہو گا اور بعض خارج رہیں گے اور جب بعض خارج رہیں تو احتمال ہے کہ شاید بعض خارج شدہ میں موضوع صغریٰ بھی ہو تو اس صورت میں بھی حکم اُس تک نہ پہنچا اور نتیجہ نہ نکلا۔

اب دیکھو کہ ایجاب صغریٰ کی قید نے آٹھ ضربیں حذف کر دیں۔

کب کے موجبہ کلیہ	۱	صغریٰ سالبہ کلیہ
کب کے موجبہ جزویہ	۲	ایضاً
کب کے سالبہ کلیہ	۳	ایضاً
کب کے سالبہ جزویہ	۴	ایضاً
کب کے موجبہ کلیہ	۵	صغریٰ سالبہ جزویہ
کب کے موجبہ جزویہ	۶	ایضاً
کب کے سالبہ کلیہ	۷	ایضاً
کب کے سالبہ جزویہ	۸	ایضاً
کب کے موجبہ جزویہ	اور چار کلیت کب کے شرطی یعنی اصغریٰ موجبہ کلیہ	
کب کے سالبہ جزویہ	۲	ایضاً
کب کے موجبہ جزویہ	۳	صغریٰ موجبہ جزویہ
کب کے سالبہ جزویہ	۴	ایضاً

پس مغرب منتجہ صرف چار گئیں یعنی

کب کے موجبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ کلیہ
کب کے سالبہ کلیہ	ایضاً
کب کے موجبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ جزویہ
کب کے سالبہ کلیہ	ایضاً

نتیجے کے باب میں یہ قاعدہ کلیہ یا درکھو کہ ہمیشہ نخست اَدُون کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر دو مقدمے ایجاب و سلب اور کلیت و جزئیت میں مختلف ہوں تو سالبہ اور جزئیہ نتیجہ نکلے گا پس ضربِ اول میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا۔ ضربِ دوم میں سالبہ کلیہ۔ ضربِ ثالث میں موجبہ جزئیہ۔ ضربِ رابع میں سالبہ جزئیہ۔ اسی طرح شکلِ ثانی میں بھی تنوالہ ضربوں کا ہونا ممکن ہے مگر اس شکل کے انتہاج میں دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا اور کبریٰ کا کلیتہ ہونا شرط ہے۔ اس واسطے کہ جب حدِ اوسط دونوں قضیوں میں محمول ہو اور فرض یوں کیا جائے کہ دونوں قضیے ایجاب و سلب میں مختلف نہیں تو اس کے یہ معنی کہ دونوں قضیوں کو موضوعِ کلی واحد کا ذیل میں داخل ہیں جو دونوں قضیوں میں محمول واقع ہے۔ اب دونوں موضوعوں سے نتیجہ ترتیب دیا جائے اور ایک نیا قضیہ ایسا بنے کہ موضوعِ صغریٰ اسکا موضوع ہو اور موضوعِ کبریٰ محمول تو اُس کا یہ مطلب ہوگا کہ موضوعِ کبریٰ ایک کلی ہے جس کے ذیل میں موضوعِ صغریٰ داخل ہے اور اُس کی فرو ہے حالانکہ ممکن ہے کہ ایسی دو چیزیں ایک کلی کی فرو قرار دیں گیں ہوں جو ایک دوسرے کے ذیل میں نہ آسکیں مثلاً کل انسان جاندار ہیں اور کل گھوڑے جاندار ہیں۔ ایک قیاس شکلِ ثانی کے پیرایے میں ہے جس کے دونوں مقدموں سے پایا جاتا ہے کہ انسان اور گھوڑے ایک کلی جاندار کے ذیل میں ہیں۔

نتیجہ نکالو تو یہ نکلا کہ کل انسان گھوڑے ہیں۔ حالانکہ انسان پر کسی طرح گھوڑے کا اطلاق درست نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پیرایے میں کوئی مثال نتیجہ نہوگی۔ نہیں اگر دونوں قضیوں کے موضوعوں میں اتفاق سے تساوی کی نسبت ہوئے یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوئے اس طرح کہ موضوع صغریٰ خاص ہو اور موضوع کبریٰ عام تو نتیجہ ٹھیک نکلے گا۔ مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اور کل ہونے والے جاندار ہیں۔ نتیجہ درست ہے کہ کل آدمی ہونے والے ہیں۔ یا مثلاً کل آدمی جسم ہیں اور کل جاندار جسم ہیں۔ نتیجہ یہ کہ کل آدمی جاندار ہیں۔ مگر ہم کسی جگہ اوپر کہہ چکے ہیں کہ منطقی کو قواعد کلیتہ سے سروکار ہے جب کسی ایک ماوے میں ضرب عظیم پائی گئی اُس کو کلیتہ نتیجہ کی فہرست سے خارج کر دیا گیا تاکہ نقص قاعدہ کلیتہ کی کوئی صورت پیش نہ آئے۔ الغرض شکل ثانی کی وہ ضربیں جن میں دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں عظیم ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ایجاب و سلب میں دونوں مقدموں کے مختلف ہونے کے علاوہ کلیتہ کبریٰ بھی شرط انتاج ہے۔ کیونکہ اگر کبریٰ کو کلیتہ نہ فرض کر دو جزئیہ یا سالبہ مانو گے یا موجبہ۔ اگر کبریٰ کو سالبہ جزئیہ مانا تو صغریٰ کہ موجبہ کلیتہ یا موجبہ جزئیہ فرض کرنا پڑے گا کیونکہ اختلاف ایجاب و سلب تو پہلے شرط ہو چکا ہے اور اگر کبریٰ کو موجبہ جزئیہ مانو گے تو صغریٰ کو سالبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ ماننا ہوگا۔ پس چار ضربیں معرض بحث میں ہوں۔

صُغریٰ موجبہ کلیۃً	کبریٰ سالبہ جزئیۃً
صُغریٰ موجبہ جزئیۃً	کبریٰ سالبہ جزئیۃً
صُغریٰ سالبہ کلیۃً	کبریٰ موجبہ جزئیۃً
صُغریٰ سالبہ جزئیۃً	کبریٰ موجبہ جزئیۃً

اب اس مقام پر اتنا پھر خیال کر لو کہ محمول دونوں قضیوں میں واحد ہے تو ان صغریوں کا یہ محتمل ہو کہ صفت محمول بعض افراد اکبر سے منسوب ہے۔

{ جب کہ کبریٰ سالبہ جزئیۃً ہے } اور وہی صفت کل (اگر صغریٰ موجبہ جزئیۃً ہے) یا بعض (اگر صغریٰ موجبہ جزئیۃً ہے) افراد اصغر کو ثابت ہے یا یہ کہ صفت محمول بعض افراد اکبر کو ثابت ہے۔

(جب کہ کبریٰ موجبہ جزئیۃً ہے) اور وہی صفت کل (اگر صغریٰ سالبہ کلیۃً ہے) یا بعض (اگر صغریٰ سالبہ جزئیۃً ہے) افراد اصغر سے منسوب ہے۔ لیکن ایک صفت کا ایک چیز سے کلًّا یا جزئاً منسوب ہونا اور دوسری چیز کو کلًّا یا جزئاً ثابت ہونا ایسی صورت میں بھی ممکن ہے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں متباین ہوں۔

مثلاً یوں کہیں کہ کل آدمی جاہل ہیں اور کوئی تپتھر جاہل نہیں۔

پس ایسی حالت میں وہ دو چیزیں کسی طرح ایک دوسرے پر محمول نہ ہونگی یعنی
نتیجہ نہ بن سکے گا۔ الفرض یوں شرط کلیت کبریٰ کے مفقود ہونے سے چار ضربیں
مذکورہ بالا عقیقہ ہو گئیں اور دونوں مقدموں کے ایجاب و سلب میں مختلف ہوتے
کی شرط سے آٹھ یعنی

کبریٰ موجبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ کلیہ
کبریٰ موجبہ جزئیہ	ایضاً
کبریٰ موجبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ جزئیہ
کبریٰ موجبہ جزئیہ	ایضاً
کبریٰ سالبہ کلیہ	صغریٰ سالبہ کلیہ
کبریٰ سالبہ جزئیہ	ایضاً
کبریٰ سالبہ کلیہ	صغریٰ سالبہ جزئیہ
کبریٰ سالبہ جزئیہ	ایضاً

پس صرف چار ضربیں منہج باقی رہ گئیں۔

کبریٰ سالبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ کلیہ
کبریٰ موجبہ کلیہ	صغریٰ سالبہ کلیہ
کبریٰ سالبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ جزئیہ
کبریٰ موجبہ کلیہ	صغریٰ سالبہ جزئیہ

تیسری شکل کے انتاج کے لئے دو شرطیں ہیں۔ ایجابِ صغریٰ۔ اور دو دلوں
مقدّموں میں کم سے کم ایک کا کلیتہ ہونا۔ دلیل پوچھو تو سید ہی بات یہی ہے کہ
ان شرطوں کے خلاف میں ایسا پایا کہ کبھی نتیجہ ایک طرح پر نکلتا ہے اور کبھی دوسری
طرح پر۔ اس اختلاف کی وجہ سے ان ضرروں کو عظیم میں داخل کیا۔ مگر عقلی دلیل
سے بھی ہم تم کو سمجھا سکتے ہیں کہ اگر ایجابِ صغریٰ کو شرط انتاج نہ قرار دو تو
صغریٰ کو سالبہ فرض کرنے سے قباحۃ لازم آئے گی وہ یہ کہ صغریٰ کو سالبہ
مانو تو کلیتہ ہوگا یا جزئیہ۔ اور چو صورت اختیار کرو اس کا ماحصل یہ ہوگا کہ
حدّ اوسط سے اصغر مسلوب ہے یعنی کلیتہ ہے تو کل افراد حدّ اوسط سے۔
اور جزئیہ ہے تو بعض سے۔ اب ایسے صغریٰ کے ساتھ کبریٰ یا سالبہ
ہوگا یا موجبہ اور اس کا ماحصل یہ ہوگا کہ کل یا بعض افراد اوسط سے اکبر مسلوب
ہے یا یہ کہ کل یا بعض افراد اوسط کو ثابت ہے۔ پس اصغر و اکبر گویا دو صغیتیں
ہیں جو ذات واحد حدّ اوسط کو ثابت ہیں یا اس سے مسلوب ہیں اور یہ بعینہ
اسی طرح کی بات ہے جس کا مذکور شکل ثانی میں ہو چکا ہے۔ غرض کہ
ان صورتوں میں اکبر و اصغر کا ثبائن ہونا بھی ممکن ہے اور ثبائن ہوئے
تو دونوں کا ایک دوسرے پر محمول ہونا محال یعنی نتیجہ کا مرثب ہونا متعدّد۔
دوسری شرط یعنی ایک مقدّم کا کلیتہ ہونا تو کھلی بات ہے کہ اگر دونوں
مقدّمے جزئیہ ہوں گے تو ممکن ہے کہ جن افراد اوسط پر صغریٰ میں حکم ہو

وہ اور ہوں اور جن پر کبریٰ میں حکم ہے وہ اور ہوں پس محکم علیہ تختہ نہ ہوا اب نتیجہ میں حکم کریں تو کس پر کریں۔ اب سمجھو کہ شکل ثالث میں شرائط انتہا کے ذمہ ضربوں کو عقیقہ کر دیا اور صرف چھ ضربیں بنتی رہ گئیں یعنی

۱	صغریٰ موجبہ کلیۃ	کبریٰ موجبہ کلیۃ
۲	ایضاً	موجبہ جزئیۃ
۳	ایضاً	سالبہ کلیۃ
۴	ایضاً	سالبہ جزئیۃ
۵	صغریٰ موجبہ جزئیۃ	موجبہ کلیۃ
۶	ایضاً	سالبہ کلیۃ

نتیجہ کے باب میں جو ہم کلیۃ قاعدہ لکھ چکے ہیں کہ تابع احسن از ذل ہوتا ہے اس شکل کی پہلی ضرب میں وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے یعنی قاعدے کی رُو سے نتیجہ موجبہ کلیۃ ہونا چاہیے مگر نہیں موجبہ جزئیۃ ہوتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اصغر بہ نسبت اکبر کے عام ہو تو حکم کلی نادرست ہوگا۔

مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اور کل آدمی بولنے والے ہیں۔ شکل ثالث کی ضرب اول ہے اور نتیجہ کلیۃ کہ کل جاندار بولنے والے ہیں غلط بلکہ بعض

جاندار بولنے والے ہیں صحیح ہوگا۔ باقی ضربوں کے نتیجوں میں قاعدہ کلیۃً
پرستور جاری ہے چوتھی شکل میں یہ شرط ہے کہ یا تو دونوں مُقَدَّمے موجب
ہوں اور صغریٰ کلیۃً ہو اور اگر دونوں مُقَدَّمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں
تو ایک اُن میں کلیۃً ہو اور اس شکل میں آٹھ ضربیں منتج ہیں یعنی۔

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	
موجبہ کلیۃً	موجبہ کلیۃً	موجبہ جزویۃً	جیسے کل آدمی جاندار ہیں اور کل
ایضاً	موجبہ جزویۃً	ایضاً	گویا آدمی ہیں نتیجہ یہ کہ بعض جاندار
سالۃً کلیۃً	موجبہ کلیۃً	سالۃً کلیۃً	گویا ہیں۔
موجبہ کلیۃً	سالۃً کلیۃً	سالۃً جزویۃً	جیسے کل آدمی جاندار ہیں اور کوئی
موجبہ جزویۃً	سالۃً کلیۃً	ایضاً	گھوڑا آدمی نہیں نتیجہ یہ کہ بعض
سالۃً جزویۃً	موجبہ کلیۃً	ایضاً	جاندار گھوڑے نہیں۔
موجبہ کلیۃً	سالۃً جزویۃً	ایضاً	
سالۃً کلیۃً	موجبہ جزویۃً	ایضاً	

سوائے ضربِ اول اور ضربِ چہارم کے باقی ضربوں کے نتیجے قاعدہ کلیۃً
کے مطابق ہیں۔ اب جہتوں کا بیان شروع کرتے ہیں۔ یہ تو معلوم ہے کہ موجبہ
سید اور مرکبہ مل کر پندرہ ہیں۔ پس اگر قیاس قضایاے موجبہ سے

بنایا جائے تو پندرہ قسم کے صغریٰ اور پندرہ ہی قسم کے کبریٰ ہو سکتے ہیں
یعنی اشکال اربعہ مذکورہ کی ہر ایک ضرب منسجج میں جہت کے اعتبار سے
۲۲۲ صورتوں کا ہونا ممکن ہے۔ سو شکل اول میں مکثہ صغریٰ چاہے عامہ
ہو چاہے خاصہ غیر منسجج ہے اس واسطے کہ شکل اول کی صغریٰ کا یہ مقصود
ہوتا ہے کہ حد واسطہ کا ایک فرد اصغر بھی ہے اور کبریٰ کا یہ مطلب کہ کل افراد
حد واسطہ متصف باکبر ہیں تبھی تو جھٹ سے نتیجہ نکل آتا ہے کہ اصغر متصف
باکبر ہے اور جب صغریٰ کو ممکنہ فرض کیا تو یہ بات حاصل ہوئی کہ حد واسطہ
کا ایک فرد اصغر بھی ہے بلکہ اسی قدر ثابت ہوا کہ اصغر کا حد واسطہ کی فرد ہونا
ممکن ہے اور بڑا فرق ہے۔ ہے اور ممکن ہے میں سے کہہ رہا ہے
کہ بالفعل ہے اور ممکن ہے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بالفعل نہیں صرف عقل
تجویز کرتی ہے کہ ہو سکتا ہے۔ مگر عقل تو ہزاروں لاکھوں باتوں کو تجویز کرتی ہے
تو کیا ان کو بالفعل موجود مان کر حکم لگا بیٹھیں۔

الفرض کہ اصغر تک حکم اکبر نہ پہنچا اور یوں ۲۲۲ صورتوں میں سے ۳۰
صورتیں عظیم ہو گئیں اور ۱۹۲ منسجج رہیں۔ اب اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ قرار دینا
چاہئے کہ نتیجے میں جہت کیا ہوگی۔ سو نتیجے میں ہمیشہ کبریٰ کی جہت ہوگی۔
کبریٰ میں تین چیزیں ہیں موضوع۔ محمول۔ جہت۔ اگرچہ ظاہر ہیں موضوع ذات
ہے اور محمول صفت مگر حقیقت میں موضوع بھی ایک معنی وصفی ہے اور صغریٰ میں

اسی کا محمول ہونا بھی اس بات کا شاہد ہے۔ الغرض موضوع و محمول دو وصف
ہیں کہ ذات واحد کو عارض ہیں۔ رہی یہ بات کہ انکا عارض ہونا کس طرح کا ہو
یعنی ضروری ہے یا دائمی یا بالفضل و یا بالامکان۔ سو وصف محمول کی نسبت
تو بہت موجود ہے مگر وصف موضوع کے لئے کچھ صراحت نہیں اور جہاں
جہت کی صراحت نہ ہو تو وہاں جہت بالفعل معتبر ہو کر رہتی ہے۔ الحاصل کبریٰ
کے یہ معنی ہوئے کہ جو ذات وصف موضوع یعنی وصف حد اوسط سے بالفعل
متصف ہے وہی ذات وصف محمول یعنی وصف اکبر سے اس جہت کے
ساتھ متصف ہے جو قضیے میں مذکور ہے۔ اب دیکھو کہ صغریٰ کا ماضل کیا
ہے یہی تو ہے کہ ایک ذات اپنے محمول کے وصف یعنی حد اوسط کے
وصف کے ساتھ متصف ہے مگر اس ارتقا کے واسطے صغریٰ میں سو
امکان کوئی جہت خاص ہے لیکن کوئی جہت ہو جہت بالفعل سے خاص
ہوگی اس لئے کہ جہت امکان کے بعد جہت بالفعل عام ترین جہات ہیں صغریٰ میں
چاہے کوئی جہت ہو اتنا ضرور ہوگا کہ اصغر صفت حد اوسط سے بالفعل متصف ہو۔ اور کبریٰ
بتا رہی کہ جو ذات صفت حد اوسط سے بالفعل متصف ہو وہ اس خاص جہت مذکورہ کے
ساتھ صفت اکبر سے متصف ہو۔ یوں جہت صغریٰ درمیان سے ساقط ہو کر جہت کبریٰ
نیچے میں معتبر رہی۔ مگر جو کبریٰ مشروط عامۃ یا مشروط خاصۃ یا عرفیۃ عامۃ یا عرفیۃ خاصۃ
ہوگا تو ضرور تا جہت صغریٰ لی جائیگی کیونکہ ایسے کبریٰ میں ذات حد اوسط پر حکم اکبر

کا جاری کرنا واجبہ و صفت حدّ اوسط ہے پس جس حیثیت سے اصغر کو صفت حدّ اوسط عارض ہے اسی حیثیت سے اس کو اکبر عارض ہو گا اور ہاں صغریٰ میں اگر لا دوام یا لا ضرورت کی قید ہوگی یا اس میں کبڑی سے زیادہ کوئی خاص ضرورت ہوگی تو اس کو ساقط کر دیں گے کیونکہ حکم اکبر کے لئے صرف ثبوت بصفت حدّ اوسط اور کار ہے۔ قید لا دوام و لا ضرورت سے اس میں کسی طرح کا خلل واقع نہیں ہو سکتا اور جو ضرورت کہ کبڑی میں نہیں صغریٰ میں ہے تو ہونے دو۔ صغریٰ کی ضرورت تو واسطے صفت حدّ اوسط کے ہے۔ اور کبڑی کی واسطے اکبر کے مگر نتیجے میں صفت اکبر کی ضرورت معتبر ہے۔ پس صغریٰ کی ضرورت کو کچھ دخل نہوا۔ ایک بات اور سمجھ لو کہ کبڑے دونوں مشروطہ یا دونوں عرفیہ ہونے کی حالت میں جو بات صغریٰ کی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کبڑی میں لا دوام و لا ضرورت کی قید ہو تو اس کو بھی نہ لو۔ نہیں یہ قید نتیجے میں لگائی جائے گی۔ اور جب اس کی ظاہر ہے۔ اب اس تمام بیان کو جدول ذیل سے مطابق کرو۔



جدول

۱	صغریٰ کبریٰ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۲	ضروریہ	ضروریہ	دامہ	ضروریہ لاوامہ	دامہ لاوامہ
۳	دامہ	دامہ	دامہ	دامہ لاوامہ	دامہ لاوامہ
۴	مشروطہ عامہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۵	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۶	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لاوامہ	وجودیہ لاوامہ
۷	مشروطہ خاصہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۸	عرفیہ خاصہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۹	وجودیہ لاوامہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لاوامہ	وجودیہ لاوامہ
۱۰	وجودیہ لا ضروریہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لاوامہ	وجودیہ لاوامہ
۱۱	وقتیہ	وقتیہ مطلقہ	وقتیہ مطلقہ	مطلقہ وقتیہ لاوامہ	مطلقہ وقتیہ لاوامہ
۱۲	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ لاوامہ

ابھی صرف شرائط شکلِ اول کا بیان ہوا باقی ماندہ تین شکلوں کے شرائط اور بھی
پچھیدہ اور مشکل ہیں۔ بزخوف تو یہ ہے کہ مبادیہ ابتدائی کا ذہن ان مطالب

منتشر ہو جائے اور جہتوں کا کام بھی ہمیشہ نہیں پڑتا شکل اول جو کثیر الاستعمال ہے اُس کی شرط بیان ہو ہی چکی ہے اس واسطے ہم باقی تین شکلوں کے بیان کو سکوت کرتے ہیں جس کو الاستعمالِ فنی کا شوق ہو وہ مکتولات کو دیکھ سکتا ہے قیاس استثنائی کا مذکور اور اس کی مثال تم اور پڑھ چکے ہو یہ قیاس بھی ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ پھر بھی اقرانی شرطی نہیں ہوتا۔ قیاس استثنائی میں نتیجہ یا اُس کا نقیض جزو مقدمہ قیاس ہوتا ہے۔ مثالوں پر رجوع کرنے سے تم کو یہ تفرقہ بخوبی معلوم ہو جائے گا۔ قضیہ حملیہ سے شرطیہ متصلہ کے لازم و ملزوم یعنی مقدم و تالی میں سے کسی کو یا شرطیہ منفصلہ کی دو یا چند شقوق میں سے ایک یا متعدد شقوق کو واقع یا معدوم کرتے ہیں پس اس کو اصطلاحِ منطق میں وضع و رفع کہتے ہیں جس سے دوسری جانب کا وضع یا رفع لازم آتا ہے کہ یہ نتیجہ ہوا جس طرح قیاس اقرانی میں شرط انتاج ہیں قیاس استثنائی میں بھی ہیں مگر کم اور سہل۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ ہو یا منفصلہ موجب ہونا چاہئے۔ اگر سالبہ ہو گا تو (منفصلہ سالبہ) سلب لزوم یا (منفصلہ سالبہ) سلب عناد سے نتیجہ کیا خاک نکلے گا نتیجہ کی بنیاد ہے تعلیق پر اور جب دو چیزیں ایک دوسرے سے بے تعلق پھیریں تو نہ ایک کے وجود سے دوسری کا وجود لازم آئے گا نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم۔ دوسری شرط یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ ہو تو لزومیت ہو اور منفصلہ ہو تو عنادیت کیونکہ اتفاقیات

پر کسی حکم کی بناء نہیں ہو سکتی۔ اور اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ شرطیہ
 کا نتیجہ ہونا ضرور ہے شرطیہ انتاج تو یہ ہیں۔ اب سمجھنا چاہئے کہ نتیجہ کیا اور
 کیسا ہوگا۔ سو شرطیہ متصلہ میں وضع مقدم سے نتیجہ وضع تالی اور رفع تالی سے
 نتیجہ رفع مقدم نکلتا ہے لیکن چونکہ ممکن ہے کہ تالی یہ نسبت مقدم کے
 عام ہو وضع تالی منسج وضع مقدم اور رفع مقدم منسج رفع تالی ہوگا مثلاً
 یوں کہیں کہ اگر یہ شخص انسان ہے تو جاندار ضرور ہے لیکن
 انسان تو ہے۔ نتیجہ یہ کہ جاندار ضرور ہے یا لیکن جاندار تو نہیں ہے
 نتیجہ یہ کہ تو انسان بھی نہیں ہے۔ یہ تو دو منہج شکلیں ہوں۔ غیر منہج یہ ہیں
 کہ لیکن انسان تو نہیں۔ یا لیکن جاندار تو ہے۔ اور اگر شرطیہ
 منفصلہ ہے تو حقیقیہ ہونے کی صورت میں ہر جز کے وضع منہج
 دوسرے جز کے رفع کا ہوگا اور بالعکس یعنی ہر جز
 کا رفع منہج دوسرے جز کے وضع کا ہوگا مثلاً یہ عدد
 جفت ہوگا یا طاق۔ مگر جفت ہے۔ نتیجہ یہ کہ طاق نہیں۔ یا مگر طاق
 ہے۔ نتیجہ یہ کہ جفت نہیں۔ یا مگر جفت نہیں۔ نتیجہ یہ کہ طاق ہے۔ یا مگر
 طاق نہیں۔ نتیجہ یہ کہ جفت ہے۔ اور مافیہ الجمع ہونے کی صورت میں ہر
 جز کا وضع منہج دوسرے جز کے رفع کا ہوگا مگر اس کا عکس نہیں یعنی کسی
 جز کا رفع منہج دوسرے کے وضع کا ہوگا۔ مثلاً یہ چیز از مرہ خچر ہے یا از مہر

درخت۔ لیکن از قسم پتھر ہے۔ نتیجہ یہ کہ از قسم درخت نہیں۔ یا لیکن از قسم
 درخت ہے۔ نتیجہ یہ کہ از قسم پتھر نہیں۔ یہ تو منتهی صورتیں ہوئیں۔ اب
 غیر منتهی ہو۔ لیکن از قسم پتھر نہیں یا از قسم درخت نہیں اور رائے اختلاف
 ہوگا تو ہر ایک جزو کا رفع دوسرے کے وضع کا منتهی ہوگا مگر نہ بالعکس یعنی
 کسی جزو کا وضع دوسرے کے رفع کا منتهی ہوگا منطق کے جتنے قاعدے
 ہمارے نزدیک مبتدی کو جاننے ضرور تھے اب ہم لکھ چکے۔ اگر یہ قاعدے
 تم کو مستحضر ہوں تو عیار استدلال کے لئے ایک کسوٹی ہے۔ جب کوئی
 دلیل تمہارے رد و رد و پیش کی جائے تو تم اس کسوٹی پر کس کر چکان سکتے
 ہو کہ کھوٹی ہے یا کھری۔ اثبات و دعویٰ کے لئے کافی ہے یا نہیں۔
 اول تو دلیل کو دیکھو اشکال اربعہ میں سے کس شکل کے پیرایے میں
 ہے۔ پھر یہ ٹٹو لو کہ ضرور نتیجہ میں ہے یا نہیں۔ پھر یہ جانچو کہ شرائط
 انتاج اُس میں پائی جاتی ہے یا نہیں اور آخر میں اس بات سے
 اپنا اطمینان کرو کہ از روئے قاعدہ نتیجہ نکلتا ہے وہی دعویٰ ہے یا
 وہ نون میں کچھ اختلاف ہے۔ اگر استدلال ان سب جانچوں میں
 ٹھیکہ جائے تو جان لو کہ فقہ منطق میں ہے تاکہ نقص منقطعی کو فوراً گرفت
 کر سکو ضرور ہے کہ تم کو قواعد منطق کا استحضار کما حقہ رہے۔ ہر ایک قاعدے
 کے لئے جو بیان ہو چکا ہے اُس کا اعادہ لا حاصل ہے مگر حد واسطہ کی

نسبت تھوڑا سا تذکرہ مزید مناسب معلوم ہوتا ہے۔ قیاس کے دو مقدموں میں جہاں وسط کا مکرر ہونا اشتیاج کے لئے شرطِ اعظم ہے اس میں کبھی کبھی مناظرت بھی واقع ہو کر تا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ باہمی النظر میں توجہِ اوسط مکرر معلوم ہوتی ہے جو لفظِ صغریٰ میں ہے۔ وہی کبریٰ میں ہو مگر ایک میں اُس لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں دوسرے میں مجازی۔ یا ایک میں لغوی دوسرے میں منقول۔ یا یہ کہ وہ لفظ مشترک ہے ایک میں کچھ دوسرے میں کچھ۔ مقولات شعرا تمام تر اسی طرح کے مناظرات سے بھرے ہوئے ہوتے ہیں مثلاً

مکن درخانہ سازی طول اندک عرض من بشنو

کہ ایں راقصے نامند باید بخضر کردن

کہ شاعر اپنے مخاطب کو تغلیلِ عمارت کی راے دیتا ہے اور اُس کی دلیل یہ بیان کرتا ہے کہ یہ قصر ہے اور جتنے قصر ہیں اُن کو اختصار لازم نتیجہ یہ ہے کہ اس عمارت کو اختصار لازم ہے۔ یہاں لفظِ قصر مراد مناظر ہے کہ اسکے معنی لغوی بیشک کم کرنے کے ہیں۔ مسافر کا قصر صلوٰۃ بالوں کا آئینہ ملکِ قصور بمعنی خطابِ اسی ماوے سے ہیں لیکن قصر کے دوسرے معنی جو ملی اور محل کے بھی ہیں پس لفظِ قصر مشترک ہوا صغریٰ میں ایک معنی ماوے سے اور کبریٰ میں دوسرے۔ یا مثلاً یہ شعر۔

اگر اے پھر کے شیخ جی کہے کے سفرے

تو جانو پھر کے شیخ جی اللہ کے گھرے

پھر نامراجت اور واپس آنا۔ ایک معنی تو یہ ہیں۔ اور ایک چیز سے یہ عقیدہ ہو جانا
دوسرے معنی یہ ہیں۔ اور اللہ کے گھر سے پھرنا۔ مہلکے سے نجات پا کر سلامت نکل
آنا۔ تیسرے معنی یہ ہیں۔ یا مثلاً

ہوس میں کہے کے کیوں شیخ بٹھانے سے گم رہو

یہاں تو کوئی صورت بھی ہو واں اللہ ہی اللہ ہو

اللہ ہی اللہ ہے دو محاوروں میں متعلیٰ ہوتا ہے یا یہ کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کچھ
بھی نہیں۔ گھوڑے کی تصویر کو گھوڑا کہنا تو سچ و مجاز ہے۔ اب کوئی شخص
قیاس ترتیب دے۔ اور تصویر کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ گھوڑا ہے۔
اور جتنے گھوڑے ہیں کسی نہ کسی وقت ہنسناتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ تصویر کسی نہ کسی
وقت ہنسناتی ہے۔ ایک ظرافتِ میتھانہ کی مثال بھی اس مقام پر چسپاں
ہے۔ ایک بڑھیا سے فرمایا کہ بڑھیا بہشت میں نہ جائے گی وہ مضطر ہوئی
تو ارشاد ہوا کہ جنت میں سب لوگ جوان ہو کر رہیں گے پس تکررِ حد و سط میں
نہ صرف یہ بات کافی ہوگی کہ دونوں ایک ہی لفظ یا الفاظ ہوں بلکہ ان کا
مفہوم دونوں میں بلا کم و کاست یکساں ہو اور نفسِ مفہوم تو نفسِ مفہوم جملہ قیود و
اعتبارات جو حد و وسط کے مفہوم کے ساتھ قیاس کے ایک مقدمے میں ملحوظ

میں بچینہا دوسرے مقدمے میں بھی ہوں۔ انگریزوں کی ولایت میں دانشمندوں کی رائے قصاص کے بارے میں مختلف ہے۔ ایک گروہ کا گروہ جو یہ بتا کر کہ اسے کہ آدمی کا مارنا کسی حالت میں مناسب نہیں۔ خونی نے اگر خون کیا تو بہت بُرا کیا اور جب اس کو پھانسی کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ دوسری بُرائی ہے۔ بدی کا بدلہ بدی۔ اگر اس دلیل کو قیاس منطقی کے پیرائے میں منظم کیا جائے تو یہ شکل ہوگی کہ قصاص بدی کا بدلہ بدی ہے۔ اور بدی کا بدلہ بدی مذموم بات ہے۔ نتیجہ یہ کہ قصاص مذموم بات ہے۔ لیکن بدی کا بدلہ بدی مختلف حالتوں میں ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ کینہ کشی اور انتقام کی نظر سے ہو تو البتہ اذروئے اصول علم اخلاق مذموم ہے۔ دوسری بدی کا بدلہ بدی بحکم حاکم بنیہا اور جزاؤں ہوتا ہے یہ ہرگز مذموم نہیں ورنہ مطلق سزا مذموم ہو جائے۔ اور مخالفین قصاص نے دلیل میں یہی مغالطہ دیا ہے کہ قیاس کے دو مقدموں میں حدِ اوسط کے ساتھ دو مختلف اعتبار ملحوظ رکھے۔ ابطال لاتناہی کے لئے ایک دلیل لایا کرتے ہیں کہ اگر غیر متناہی کا وجود ممکن ہو تو ہم ایسے دو خط غیر متناہی فرض کرتے ہیں جو ایک حد سے شروع ہو کر انجام میں غیر محدود و دوری تک کھینچے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں خط ضرور برابر ہونگے کیونکہ ایک جگہ سے شروع ہوئے ہیں اور برابر لانا تھا کھینچے چلے گئے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ایک خط کے شروع میں سے ہم نے سوزن کا ٹکڑا قطع کر ڈالا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس

کمی کی کسر خر کو کبھی جا کر نکلے گی یا نہیں اگر نکلے گی تو منتہی ہونا لازم آیا اور اگر نہ
نکلے گی تو کل و جز برابر ہو گئے اس دلیل میں لفظ کبھی مغالطہ خیز ہے۔ تدعی کبھی
سے ایک زمانہ محدود و متن ابرس بینت برس ستوا برس ہزار برس لاکھ برس مراد
رکھتا ہے۔ ہم اُس پر یہ جرح کرینگے کہ تم جو کہتے ہو کس کبھی نہ کبھی نکلے گی ہماری اور
تمہاری زندگی اور طفل اموزہ کی زندگی میں بلکہ قیامت تک تو نکلتی نہیں ابتداء
کی کمی کی کسر کا آخر میں ٹکنا یہ خاصہ مقدار متناہیہ کا ہے جو تم زبردستی غیر متناہی
چیزوں پر لگاتے ہو۔ اور مطلب اور طرز بیان میں سہل انکاری کا دستور مغالطہ
بازوں کے لئے بہت مفید ہے۔ منکرین مقاصد جن کا تذکرہ ابھی تھوڑی
دیر ہوئی ہم کر رہے تھے مقاصد کے خلاف پر ایک اور دلیل لایا کرتے ہیں
مگر اُس میں بھی مغالطہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ منز سے مقصود یہ ہے کہ مجرم کی
اصلاح وضع ہوتا کہ وہ آئندہ کو امن و عافیت کے ساتھ تمدن کرے اور جب
تم نے ایک آدمی کو جان سے مار ڈالا تو گویا مقصود منرافوت ہو گیا۔ اس
دلیل میں طرز بیان مبہم ہے۔ منز سے یہ مقصود ہے اتنی بات سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ ہر ایک منز سے یہی مقصود ہوتا ہے حال آنکہ یہ کلیہ غلط ہے۔ منزوں
میں ایک منز اجلائے وطنی کی بھی تو ہے اُس میں بھی یہ مقصود جو تم کہتے ہو مقصود
اور اگر جزئیہ لو گے تو کبھی شعل اوال کا جزئیہ منہج نہیں۔ ابہام کی ایک مثال اور
بیان کرنے کے لائق ہے وہ یہ کہ پانچ اور دو طاق اور حقیقت ہیں۔ ایک بات

اور پانچ اور دو طاق ہیں۔ دوسری بات۔ دونوں ٹھیک ہیں مگر نتیجہ غلط۔
یہاں لفظ اور میں ابہام ہے۔ ایک جگہ اُس سے انفراد مراد ہے۔
دوسری جگہ اجتماع۔ غرض یہ ہے کہ جب تم کسی دلیل کا نقص منطقی نکالنا چاہو
یہ چند مناظرات بھی تمہاری نظر میں رہیں۔ اگر با اینہم کاوش دلیل میں تم کوئی قسم
نہیں پاتے تو منطق کے اعتبار سے دعویٰ ثابت۔ لیکن اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ وہ استدلال فی الواقع درست اور دعویٰ فی الواقع ثابت ہے۔ یہ
بات سن کر علم منطق تمہاری نظروں میں ساقط الاعتبار اور بے منفعت معلوم ہو گا کہ
تما تر زحمت اٹھانیکے بعد بھی اگر واقعی بات معلوم نہ ہو سکی تو اس علم کا حاصل کرنا
عبث ہے۔ نہیں نہیں ایسا مت سمجھو۔ حساب سے پڑھ کر تو کسی علم کے اصول
یقینی نہیں ہو سکتے اور ہم تم کو سمجھا دینگے کہ وہ بھی اس نقص سے خالی نہیں مثلاً
ہم تم سے کہیں۔ کہ مرشد آبادی ایک اشرفی دو روپے کی ہوتی ہے تو سو روپے
کی کتنی ملیں گی؟ ضرور تم قاعدہ حساب سے جواب دو گے کہ پچاس۔ لیکن
اگر ہم سو روپے لے کر بازار جائیں اور ان کے بے مہاجن سے پچاس
اشرفی مرشد آبادی طلب کریں تو وہ ہم کو ہرگز نہیں دیگا۔ مگر ہم اس اپنی کامی
کا الزام تمہارے حساب پر نہیں لگا سکتے بلکہ ہم کو اپنے فرض غلط کی شکایت کرنی
چاہئے کہ کیوں ہم نے مرشد آبادی اشرفی کو دو روپے کی سمجھا۔ اسی طرح
ایسا فرض غلط استدلال منطقی میں بھی واقع ہو سکتا ہے اور منطق کپہ اُس کا

علاج نہیں کر سکتی۔ مثلاً زید کو کہ ایک آدمی ہے ہم گدہ فرض کر لیں اور ایک
 قیاس ترتیب دیں کہ زید گدہ ہے۔ اور جتنے گدے ہیں رنگتے ہیں۔ نتیجہ
 یہ کہ زید رنگتا ہے۔ قواعد منطق کے لحاظ سے کوئی نقص اس استدلال
 میں نہیں۔ مگر تاہم بلحاظ نفس الامر نتیجہ غلط ہے۔ اس واسطے کہ صغریٰ غلط فرض
 کیا گیا تھا۔ ہر چند اس قسم کی غلطیوں پر تنبہ کرنا اس مصنف کا کام نہیں ہے
 جو علم منطق پر کتاب لکھے۔ مگر از بسکہ علم منطق سے مقصود اصلی تصحیح فکر ہے اور
 منطقی کو ہی منظور ہوتا ہے کہ تصحیح نکلانے کی استعداد ہم پہنچائے اس واسطے
 ہم ناظرین کتاب کو یاد دلاؤں نہ کریں گے۔ اور بقدر ضرورت چند مسائل ایسے بھی
 لکھیں گے جن سے ایسی غلطیوں کا الٹا دوا بھی ممکن ہو جو حدود منطق سے
 خارج ہیں جن غلطیوں کا انداد حدود منطق میں ہے اُن کو غلطی صورت کہتے
 ہیں۔ اور دوسری قسم کو غلطی مادہ۔ اس سے پہلے کہ ہم غلطی مادے کے بارے
 میں زیادہ گفتگو کریں پہلے تم کو سمجھنا چاہئے کہ آدمی کا ذہن چپکے چپکے کیا کام
 کر رہا ہے۔ انسان کو تو خدا نے کچھ ایسا الیک وجود بے خبر پیدا کیا ہے کہ
 اس کے قواعد ظاہر و باطن اپنا کام کر رہے ہیں اور اس کو اطلاع تک نہیں۔
 مثلاً غذا ہے کہ یہ کھا تو لیتا ہے پھر اسکو خبر نہیں ہوتی کہ اس غذا کو کیونکر معدہ
 اور جگر میں فنیج ہوا اور کیونکر اُس سے اضطرار چار گانہ پیدا ہوئے اور کیونکر ہر ایک
 عضو کو مناسب حالت قوت و تالیف پہنچی۔ بعینہ ہی حال ذہن کا ہے جس سے

مرا عقل ہے۔ حواس ظاہر و باطن کے ہر کارے اُسکے محکوم ہیں اور اُن کے ذریعے وہ معلومات ہم پہنچاتی اور اُن میں تصرف کیا کرتی ہے۔ تاکہ اس مضمون کو بخوبی سمجھ سکو۔ چھوٹے چھوٹے بچوں کی حالت پر غور کرو کہ جب یہ حیرت کدہ دنیا میں آتے تو نئی نئی صورتیں دیکھتے اور نئی نئی آوازیں سنتے ہیں۔ متواتر دیکھنے اور سننے کے بعد ان کو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں چیز کا یہ نام ہے مثلاً فرض کرو کہ ایک بچے نے پہلی مرتبہ لفظ سفید سنا اور شاید کوئی سفید کپڑے کا تھان اُس وقت موجود ہو جس کو لوگ سفید سفید کہتے تھے تو اس نے سمجھ لیا کہ شاید سفید اسی چیز کو کہتے ہیں۔ تھان کے خصائص کو یاد رکھا۔ پھر فرض کرو کہ چند روز کے بعد دودھ سا رکھا ہوا اور اُس کو بھی لوگ سفید کہنے لگے۔ یہ سنکر ضرور اُس کو حیرت ہوئی ہوگی۔ کہ پہلے تو ان لوگوں نے سفید اُس چیز کو کہا تھا جو پتلی پتلی رکھتی تھی۔ خشک تھی اب یہ اس کو سفید کہتے ہیں جو تر ہے بہتی ہے۔ کوئی بات اُس تھان کی اس میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن شاید یہ امر بھی اُسی وقت اس کے ذہن میں خطور کر گیا ہو کہ گو تھان اور دودھ دو مختلف چیزیں ہیں مگر رنگ کے اعتبار سے یکساں ہیں ایسا نہ کہ اسی رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ بارشِ برف کے موجود ہوتے۔ سفید مٹنا۔ اب اُس کو یقین ہو چلا کہ ضرور اس رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہیں۔ اسی طرح کاغذ۔ چاندی۔ رنگ۔ روپا۔ پانی۔ پھول۔ وغیرہ دیکھتے دیکھتے اور ہر ایک کے واسطے لفظ سفید

سنتے سنتے اسکو یقین کئی ہو گیا کہ سفید چیز کھلائی ہے۔ اب ہم کو اور تم کو سفید سمجھنا آسان ہے مگر شروع میں لفظ سفید کا مفہوم بڑی کاوش اور بڑی تفتیش سے سمجھ پایا ہو گا۔ جتنی سفید چیزیں سامنے آئیں مختلف اور متعدد خصائص کی تھیں ہر ایک چیز کے جملہ خصائص پر احاطہ کرنا پھر ان خصائص میں سے خاص اُس صفت کو منتخب کرنا جس کے سبب سے سفیدی کا اطلاق کیا جاتا ہے کتنا مشکل کام ہے۔ اور جو کہیں ان چیزوں میں سفیدی کے علاوہ اور بھی خصائص مشترک ہیں مثلاً چاندی اور رانگ میں وزن اور سختی یا پانی اور دودھ میں رقت تو اس صفت خاص کا امتیاز کر لینا جو وجہ اطلاق سفیدی ہے اور بھی دشوار ہوتا ہے اور ایسی دشواریوں میں غلطی کا واقع ہونا کیا کچھ عجب ہے جس کا انداز اسی طرح ممکن ہے کہ افراد بکثرت نظر سے گزرے ہوں اور نہ ممکن ہے کہ جو رائے چند افراد دیکھ کر انسان نے بہم پہنچائی ہے غلط ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اگر صرف لوہا اور تانبا دیکھ کر وہاں کا تصور کر لیا ہو تو ہرگز امید نہیں کہ اُس کا تصور وہاں کی نسبت ٹھیک ہے سختی اور وزن کو دودھ و دھنوں میں مشترک پاتا ہے اور اسی کو وہ وہاں سمجھتا ہے حال آنکہ یہ دو صفتیں پتھر اور لکڑی میں بھی موجود ہیں۔ جس قدر افراد زیادہ دیکھو گے اُسی قدر زیادہ تم کو اُن کے خصائص معلوم ہوں گے۔ اس کے آگے یہ تمیز چاہئے کہ ان میں مشترک کون کون ہیں اور اُن میں تم کو درکار کوئی صفت

ہے مثلاً دہات ہی کی افراد پر نظر کرو تو کس کثرت سے خصائص مشترک ہیں۔ وزن ایک تختی دو قابلیت تمدن یعنی گرم کرنے اور پیٹنے سے بڑھنا امتزاج ایک جن سے تبدل کی قابلیت حاصل کرنا چار حرارت اور حرکت کے پہنچانے کی سب سے زیادہ قوت رکھنا پانچ۔ اب ظاہر ہے کہ ان خصائص میں تم کو ۲ و ۳ مطلوب ہیں۔ اگرچہ ثقیل پر تمہاری نظر ہے اور ہم اگر تم علم کیا کے طالب ہو۔ اور ۵ اگر طبیعات میں بحث کرتے ہو پس صحیح و تکمیل تصور کے لئے نہ صرف افراد کا بکثرت دیکھنا کافی ہوگا بلکہ ہر فرد کو بار بار مختلف حالتوں میں دیکھنا بھی ضرور ہوگا۔ اور اگر کوئی دلیل تم دوسرے کے روبرو پیش کر دے تو یہ بھی ضرور ہوگا کہ تم اپنے تصور کو بیان کے ذریعے سے بلا کم و کاست اس کی خاطر نشین کر سکو اور بدون اس کے کہ تم کو تعریف و تحدید میں استعداد کامل ہو۔ تم ہرگز اس سے عہدہ برآ نہ ہو سکو اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش کرے تم اُس پر۔ اعتراض کرنے میں ہرگز عجلت نہ کرو تا وقتیکہ اُس کے تصورات کو پوچھ پوچھ کر کوئی نہ سمجھ لو جب انسان کا ذہن تصورات کا ذخیرہ جمع کر لیتا ہے تو اُن میں تصرف شروع کرتا ہے۔ مثلاً سفید کا تصور اُس کو حاصل ہو گیا۔ اور پھر اُس نے ایک بگلا دیکھا تو اُس کو وہ کیفیت یاد آتی ہے جو سفید چیزوں کے دیکھنے سے اُس کے ذہن پر طاری ہوئی تھی اور اب بگلے کو دیکھ کر جو کیفیت تازہ

طاری ہوئی ہے وہ پاتا ہے کہ یہ کیفیت تازہ اُس کیفیتِ سابقہ کے مائل ہے تو یہ کتاب ہے کہ بجلا بھی سفید ہے تو یہ تصدیق ہوئی۔ یوں ذہن تصورات سے تصدیقات کی طرف ترقی کرتا ہے اور تصدیقات کا ذخیرہ جمع کر کے وہ قیاس بناتا اور نتیجے نکالتا ہے یعنی تین درجے ہیں پہلے تصور پھر تصدیق پھر قیاس۔ اور ہر ایک درجے میں راستی اور سلامت درکار ہے اور ہر قدم پر احتیاط لازم۔ نفس تصور میں غلطی کا وقوع اوپر بیان ہوا۔ تصدیق کے بنانے میں بھی احتمال غلطی ذہن کے ساتھ لگا ہے کبھی کیفیتِ سابقہ کو کیفیتِ تازہ کے ساتھ مائل سمجھنے میں خطا ہوتی ہے۔ تم نے مینیٹھی کے دونوں سروں میں جہلتی ہوئی مشعل باندھ کر لوگوں کو پھرتے ہوئے دیکھا ہو گا یا غو و بچپن میں آگ کی لکٹی کو گھمایا ہو گا ہوا میں جو آگ کا چکر بن رہا ہوا اور ٹھیرا ہوا نظر آتا ہے۔ مماثلت کی خطا ہے مینیٹھی کے تیز گھومنے سے جو کیفیتِ ذہن میں پیدا ہوتی ہے وہ سخت شبہ ہوتی ہے اُس کیفیت سے جو ٹھیرے ہوئے آتش دائرے سے پہلے کبھی حاصل ہوئی ہوگی اور یہی وجہ غلطی کی ہے۔ اگر ہم اپنے معلومات پر نظر کریں تو بیشتر وہ پائیں گے جو خود ہمارے حواس نے اپنی کوشش سے ہمارے لئے جمع کئے ہیں۔ مگر آلاتِ حواس میں پروردگارِ عالم نے اُس قدر تیزی عنایت کی ہے جو اُس حکیم مطلق نے ہمارے لئے ضرور سمجھی ہے

اور جو کچھ قصور یا فتور ان آلات میں ہے اُس کی تلافی عقل سے کر دی گئی ہے جس کی مدد سے ایسے ایسے آلات ایجاد کئے گئے ہیں جو اس کی تیزی چند در چند زیادہ کر دیتے ہیں جیسے دوربین خوردبین وغیرہ لیکن اس سے ہمارے اصل مطلب میں کچھ خلل نہیں آتا ہمارے معلومات بیشتر ہمارے جو اس کی محنت کا نتیجہ ہیں۔ علاوہ ان کے بعض معلومات ایسے بھی ہیں جو ہمارے جو اس کی گرفت میں نہیں آئے تاہم جو اس کے ساتھ ایک دُور کا تعلق ان کو بھی ہے اور سبب یہ ہے کہ واقعات دنیا پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ ایک معمول اور قاعدے اور انتظام کے ساتھ چل رہا ہے چوپینہ اور پر کو پھینکتے ہیں آخر کار زمین پر گر پڑتی ہے۔ جب باروت کو آگ چھو جاتی ہے تو بم بھڑک اٹھتی ہے اور ایک دہاکے کی آواز اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی آدمی کا سر کاٹ ڈالیں تو مری جاتا ہے۔ جب ایک چیز کو دہکا دیا جائے اور کوئی اُس کا مزاج نہ ہو تو وہ چیز اُس دہکے کے آگے آگے سر کرنے لگتی ہے۔ اسی طرح کی ہزاروں لاکھوں باتیں ہیں کہ اُن کے خلاف کبھی واقعہ نہیں ہوتا۔ لیکن اسی طرح بہت سے واقعات کے لئے کوئی تاعدہ نہیں پایا جاتا پڑا ہوا ہے اس ملک میں اکثر باپنی آتا ہے مگر ہمیشہ نہیں آدمی یہاں کے اکثر سانولے ہوتے ہیں مگر ضرور نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ واقعات قسم اول ہمیشہ ایک حالت کے بعد واقع ہوا کرتے ہیں اور

وہ حالتِ مُتَقَدِّمہ اُن واقعات کا سبب سمجھی جاتی ہے۔ پس ہم اُس حالت کو دیکھ کر پیشین گوئی کر سکتے ہیں کہ کیا کیفیت واقع ہونے والی ہے۔ اور ہر ایک کیفیت اور واقعے کو دیکھ کر ہم خیال کرتے ہیں کہ فلاں حالت اس سے پہلے واقع ہوئی ہوگی۔ وجودِ سبب و علت سے وجودِ سبب و معلول پر استدلال کرنے کو استدلالِ لمبی کہتے ہیں۔ مثلاً کسی ہنگامے میں لوگوں نے ایک شخص کو لالٹینوں سے مارا ہوا اور اُس کے اعضاءِ ریشیہ کو ایسا صدمہ پہنچا ہوا جو عادتاً مہلک ہوا کرتا ہے اور ہم زخموں کو دیکھ کر کہیں کہ یہ شخص ضرور مر جائیگا۔ تو یہ استدلالِ لمبی ہوا۔ اور استدلال کی شکل منطقی یوں ہوگی کہ مثلاً اس شخص کا دماغ لالٹین کے صدمے سے پاش پاش ہو گیا ہے اور جس کا دماغ پاش پاش ہو جاتا ہے وہ مر ہی جاتا ہے نتیجہ یہ کہ یہ شخص ہی جائے گا۔ اور وجودِ معلول سے وجودِ علت پر استدلال کرنے کو استدلالِ اتنی کہتے ہیں جیسے ڈاکٹر لوگ لاش دیکھ کر اسبابِ مرگ معلوم کریں۔ اس عالمِ اسباب میں عادتِ الہی یونہی جسا رہی ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ سبب ہوتا ہے۔ اس عادت نے عقل کی زور آزمائی کے لئے ایک بڑا میدان مہیا کر رکھا ہے۔ ہزاروں مفید کلیں جو ایجاد ہوئیں اور ہوتی جاتی ہیں سب کا مدار استدلالِ لمبی ہے اور جو تفتیش کبھی پیش آئی ہے یا پیش آئے گی۔ اُس کا ماخذ استدلالِ اتنی ہے۔ علمِ ہیئت نے اسی استدلال

کے ذریعے سے کیا کچھ ترقی حاصل کی ہے سراسر اسحاق نیوٹن صاحب نے جب اجرام فلکی میں کشش کا ہونا ثابت کر دیا اور حرکت کے قاعدے منضبط ہو گئے تو ان کو سیاروں کی گردش سے منطبق کیا اور دیکھا گیا تو اسباب معلومہ اس خاص حرکت حاصلہ کے واسطے ناکافی معلوم ہوئے سبب تفتیش ہوئی کہ ضرور اور کوئی بھی موثر ہے اور آخر کو واقع میں موثر نکلا اور نئے سیارے دیکھے گئے۔ لیکن سب کچھ تو ہے احتمال غلطی استعمال لمتی اور استدلال اتنی میں بھی دامنگیر ہے وہ یہ کہ علاقہ سببیت قرار دینے میں غلطی کی ہو۔ صرف اتنی بات سے کہ ایک حالت کے بعد ایک حالت واقع ہوتی ہے دونوں میں علاقہ سببیت نہیں ہو سکتا مثلاً فصول اربعہ گرمی برسات جاڑا بہار ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہوتی رہتی ہیں پھر بھی کوئی موسم اپنے مابعد کے موسم کا سبب نہیں ہے اور ابھی اگر ماؤۃ زمین بدل جائے یا کسی وجہ سے بمقابلہ آفتاب مقام زمین میں فرق واقع ہو تو تسلسل فصول کا نامنتظم ہو جانا جائے تعجب نہیں پس اول تو مطلق سبب کے امتیاز میں احتیاط چاہئے۔ دوسرے یہ ضرور ہے کہ سبب کافی ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم ناکافی چیزوں کو سبب سمجھ لیتے ہیں اور دوسری حالتیں کہ بدون ان کے سبب موثر نہیں ہوتا ہماری نظر سے رہ جاتی ہیں مثلاً سب کوئی جانتا ہے کہ گھنٹے آواز کے پیدا ہونیکا سبب یہ ہے کہ

کہ اُس میں کسی حد سے ذریعہ سے متوج پیدا کیا جائے۔ لیکن یہ سبب کافی نہیں ہے متوج کے علاوہ شرط ضروری ایک یہ بھی ہے کہ وہ متوج اُس حالت میں پیدا کیا گیا ہو کہ گھنٹہ ہوا میں ہو۔ ورنہ اگر خلا میں گھنٹہ بجایا جائے تو کچھ بھی آواز نہیں سن پڑے گی اسی طرح ظاہر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی وزن کی وجہ سے بھاری چیز پر نسبت ہلکی چیز کے زمین پر جلد گرتی ہے لیکن وجود ہوا یہاں بھی درپردہ شرط ہے مرنوگی کی ہوا نکال لی جائے اور پھر ایک پیسہ اور پُر اُس کے اندر اوپر سے گرائیں تو دونوں ساتھ گریں گے۔ اگر عوام کے روبرو بیان کر دو کہ گرمی کے دنوں کی نسبت جاتے میں زمین آفتاب سے زیادہ نزدیک ہوتی ہے تو سننے کے ساتھ ہی وہ جھوٹا سمجھیں گے کیونکہ اُن کے ذہن میں تو یہ مُرتکز ہے کہ زمین پر شعاع آفتاب کی گرمی ہر اور آفتاب منبع حرارت ہے اُسی کا قُرب باعث از دیا و حرارت ہوتا ہے یہ خیال سچا ہے۔ بیشک گرم چیز کے قُرب میں زیادہ گرمی ہوتی ہے مگر انعکاس کی خاصیتیں تحقیق کرنے سے ایسا ثابت ہوا کہ صرف قُرب سبب کافی نہیں ہے۔ عمودی شعاعیں بڑی تیز ہوتی ہیں اگر نزدیک ہو اور شعاعِ محرف پڑے تو گرمی کم ہونگی نشاہات یعنی وہ معلومات جو انسان خود اپنے حواس کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے بدیہی ہیں اور کسی دوسرے ثبوت کے محتاج نہیں۔ مثلاً پتیل کا فیٹیل سوز سامنے رکھا ہوا رہم کہیں کہ یہ پتیل زرد ہے

یا ٹوچل رہی ہو اور ہم کہیں کہ ہوا گرم ہے تو یہ باتیں بدیہی ہیں۔ اور اگر کوئی انکا
ثبوت چاہے تو یہ خود اپنا ثبوت ہیں اور ہمیشہ جملہ استدلال بعد تفتیش و کاوش
کے اسی طرح کی باتوں پر اگر ٹھہر جاتے ہیں کیونکہ جب کسی مقدمہ بدیہی پر پہنچے
استدلال منقطع ہوا لیکن غور کر کے دیکھا تو بعض مرتبے بدہیات میں بھی غلطی واقع
ہوتی ہے۔ موجودات کو ہمارے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ایک
کیفیت ہمارے ذہن پر طاری ہوتی ہے اسی کیفیت کو تصور اور اسی کو علم
کہتے ہیں۔ بعض چیزیں آنکھ کے سامنے آنے سے ہمارے ساتھ
تعلق پیدا کرتی ہیں۔ بعض مرتبے ہم اُن کو چھوتے اور
ٹوٹتے ہیں۔ بعض مرتبے اُن کو منہ میں رکھ کر مزالیتے ہیں۔ یہ سب اتم
ہیں اُس تعلق کے جو ہم موجودات کے ساتھ پیدا کرتے ہیں از بسکہ ہر ایک چیز
سے کچھ نہ کچھ کیفیت ضرور ہم پر طاری ہوتی ہے۔ تو حقیقت میں ہمارا علم اُس
چیز کے وجود کا تابع ہے یا یہ کہ وجود ایشا سبب ہمارے علم کا اور چونکہ معلول سبب
علت کو پہچانتا ہمارا دستور ہے ہم کو ایسا خیال ہوتا ہے کہ کسی چیز کی جو کیفیت ہمارے
ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے ورنہ ہمارے ذہن نے کہاں سے اخذ کی
بعض حکما کا یہ قول تھا کہ اشکال ہندسی یعنی سطح۔ خط۔ نقطہ۔ دائرہ جیسی کتابتیں
میں مذکور ہیں فی الواقع موجود ہیں۔ مقلدین فیثاغورس نے دیکھا کہ آگ کی
بابیت کچھ خوب سمجھ نہیں آتی سوچنے سے اتنا ابتہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کچھ بڑی عظمت کی

پنیر ہے اور ہمارے ذہنوں میں اس کی وقت کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ فی الواقع اسکو کائناتِ عالم میں بڑی عظمت حاصل ہو اس واسطے اُن لوگوں نے کرہ آتشی کا وجود تسلیم کر لیا اور یوں سمجھے کہ آسمان باعتبار تفاوتِ ترکیب آتشی منظم ہیں اس غلطی نے اسی حد پر بس نہیں کی اور آگے پاؤں پھیلایا یہاں تک کہ گویا ذہنی کیفیتوں کو وجودِ اشیاء کا سبب ٹھیر لیا اور جس کے تصور سے عاجز ہوئے تو یہ سمجھا کہ واقع میں اس کا وجود نہیں۔ سمرزم اور فری مین کے وجود میں ہتھیروں کو کلام ہے سبب کیا کہ اُن کی سمجھ میں نہیں آتا اور کہتے ہیں کہ اگر کچھ بات ہوتی تو ہم بھی تو سمجھتے لقمان حکیم وجودِ خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو مادے سے بنی ہیں مادہ کیونکر بنا ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اُس نے اپنے تئیں بنالیا ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسے دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ اور قرین قیاس نہیں کہ دنیا بایں عمدگی خود بخود ہو گئی ہو۔ اس تمامہ دلیل کا اُخصل یہی ہے کہ جو کچھ ہماری سمجھ میں نہیں آتا وہ واقع میں نہیں ہے۔ زمین کے سکون پر تقدیرین حکما کو یہ استدلال تھا کہ زمین وسطِ جو میں ہے اور سب طرف سے اُس کا بند کیاں ہے۔ ایسی حالت میں کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ زمین کو کسی سمت میں حرکت ہو تو کیوں اس تمام بیان سے حاصل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے واسطے ایک سبب

کا ہونا اور واقعات کی ہمرنگی ان دو باتوں نے انسان کی طبیعت کو ایسا کر رکھا ہے کہ جب کوئی واقعہ اُس کے رُوبرو پیش آئے فوراً اُسکو سبب کی جستجو ہو اور چند واقعاتِ مماثل دیکھ کر وہ کلیات کی طرف ترقی کرے مثلاً گردش زمین پر ہم استدلال کریں کہ زمین کا سایہ جس کی وجہ سے چاند گمنایا ہوا نظر آتا ہے چاند پر گول پڑتا ہے اور جس چیز کا سایہ گول ہو وہ خود گول ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ زمین گول ہے۔ اس میں ضغریٰ تو نتیجہ ہمارے مشاہدے کا ہے۔ رہا کبریٰ وہ بھی ہے تو نتیجہ مشاہدہ مگر تعمیم لئے ہوئے کیونکہ ہم نے گول سایے کی چیزیں بہت دیکھی ہونگی سو دو سو یا ہزار دو ہزار ساہم حکم کلی صادر کرنا محض مشاہدہ پر نہیں ہے بلکہ ایک دوسری دلیل پر مبنی ہے وہ کیا ہے واقعات کی ہمرنگی اس طور پر کہ لاکھ کی گولی توپ کے گولے امر و انار وغیرہ کے سایے کو ہم نے دیکھا اور گول پایا۔ بقاعدہ استدلال اتنی ہم نے گول سایہ دیکھ کر اصل چیز کے گول ہونے پر استدلال کیا ابھی تک ہمارا حکم انہیں افراد میں محصور ہے جو ہم نے دیکھیں۔ اب ہمارے ذہن نے آگے ترقی کی کہ اتنی مثالوں میں ہم سایے کی گولائی کو اصل کی گولائی کا تابع پاتے ہیں تو ہمرنگی واقعات مقتضی ہے کہ اور مثالیں جو ہماری نظر سے نہیں گذریں اُن میں بھی یہی قاعدہ جاری ہو جب ہمارے ذہن نے یہ تعمیم پیدا کر لی تو بعد کو اگر کوئی اُن دیکھی چیز سامنے آجائے تو وہی

حکیم عام اُس پر جاری کر دینے میں ہم کوتاہی نہیں ہوتا البتہ صرف اتنی بات
درکار ہوتی ہے کہ یہ نئی چیز اُسی قسم کی ہو جن کو دیکھ کر ہم نے عام رائے پیدا
کی تھی۔ مثلاً زید عمر بچہ خالد ولید وغیرہ بہت سے آدمی ہم نے دیکھ کر یہ
عام رائے حاصل کی کہ کل آدمی مرنیوالے ہیں اور فرض کرو کہ کسی نے
جزیرے میں ہمارا گزر ہوا اور وہاں ہم ایک آدمی اجنبی محض کو دیکھیں کہسی ہم کو
اُس کے فانی ہونے کی نسبت شک و قہقہہ نہ ہوگا۔ تعمیم پیدا کرتے وقت ہم
چیزوں کی ذاتوں سے قطع نظر کر کے ایک ایسی صفت انتخاب کر لیتے ہیں
جو دیکھی ہوئی تمام فردوں میں یکساں پائی جائے جیسے زمین کی مثال
میں گولائی کہ چھوٹے سے چھوٹے ٹکڑے سے لیکر بڑے سے بڑے ٹکڑے
تک جو ہم نے دیکھے ممکن ہے کہ مادہ اور حجم اور رنگ اور وزن وغیرہ خصائص
میں مختلف رہے ہوں مثلاً لاکھ کی سبز گولی۔ کھن کی سفید گولی۔ توپ کا
سیاہ گولہ۔ لیکن گولائی کی ایک صفت سب میں یکساں پائی جاتی ہے
اور ہم اُسی صفت کو سبب حکم قرار دیکر جہاں سبب پاتے فوراً وہی حکم لگا
بلٹیتے ہیں۔ آدمیوں کی مثال میں افراد انسان قد و قامت صورت شکل
رنگ روغن مذہب علم وطن کے اعتبار سے باخود مختلف ہو سکتے ہیں
مگر انسانیت کی صفت سب میں برابر پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے ہم قمار
کا حکم لگاتے ہیں۔ پھر جہاں انسانیت پائی جھٹ سے قمار کا حکم لگا دیا۔

تفتیش اسباب میں انسان اتنا بے چین ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ نہ کچھ سبب اپنے ذہن میں قرار دے ہی لیتا ہے اور اس کی بے چینی اسکو تاہل محسوس نہیں کرنے دیتی۔ بلکہ جب کسی تاویل سے گو وہ کیسی ہی ضعیف و باریک ہو ایک مرتبے اس نے اپنے دل کو سمجھا لیا اُس پر ہمیشہ کے لئے قانع رہنا چاہتا ہے اور ہرگز پسند نہیں کرتا کہ اُس میں شک ڈال کر حیرت میں رہے شفق۔ قوس قزح۔ رعد۔ کہکشاں۔ شہاب۔ زلزلہ۔ کسوف۔ خسوف۔ وبا وغیرہ ہر ہر واقعے کا ایک ایک سبب معقول ہے۔ لیکن اس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہیں۔ اور جو نہیں جانتے یہ مت سمجھو کہ وہ ان واقعات کو کسی سبب کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ نہیں ان لوگوں نے بھی اسباب قرار دے رکھے ہیں اور ہم سب سے زیادہ ان کو اپنی سمجھ پر وثوق ہے۔ بھلا کسی جاہل کو سمجھا تو دو کہ رعد وہ آواز ہے جو گرمی کے ایک بادل سے زور کے ساتھ دوسرے بادل میں جانے سے پیدا ہوتی ہے اور بجلی اسی گرمی کی روشنی ہے۔ وہ یہی کہ جائیگا کہ بھلا تم آسمان پر جا کر دیکھ آئے ہو جو باتیں بناتے ہو ہم تو بزرگوں سے یہی سنتے رہے ہیں کہ رعد فرشتہ ہے اور وہ بادلوں پر زجر کرتا ہے اور اُس کی آواز زمین پر ہم کو سنائی دیتی ہے۔ اور بجلی تو رعد کا کوڑا ہے جس سے وہ بادلوں کو ہانکتا ہے۔ مولوی ممد علی نے ایک کتاب شیعوں کے مقابلے میں لکھی ہے اُس میں ایک مقام پر

یہ بھی لکھا ہے کہ بعض لوگوں کے معتقدات میں شفقِ امام حسینؑ کا خون ہے انسان کی طبیعت کے اس خاصے نے کہ وہ ہر چیز کا کچھ نہ کچھ سبب بٹھیرا لیتا ہے یہاں تک ترقی کی کہ اسبابِ ضعیف تو درکنار ایک اونی تعلق کو سبب ماننے لگے۔ یہ شمار کہ تیارے (ہیں اس سے اخذ کیا گیا تھا کہ ہفتے میں ۷ دن ہیں اور سلازات بھی ۷ قسم کے ہوتے ہیں شیعوں کے نزدیک پانچ کا عدد بہت سعد ہے کیونکہ جو اس پانچ ہیں۔ آلِ عبا پانچ۔ آدمی کے ایک ہاتھ کی انگلیاں پانچ۔ ہر کما لے رازوالے۔ کیونکہ چاند کمال کو پہنچ کر ضرور گھٹنے لگتا ہے۔ اسی طرح کے خیالات سے دنوں کو سعد و نحس بنا رکھا ہے۔ کمتر کوئی چیز سعادت و نحوست سے بچی ہے۔ فریقہ۔ فریقِ تعبیرِ خواب۔ فال و شگون۔ نہیں معلوم کتنی مغز خرات باتوں کی بنا اسی امر پر ہے کہ ہر چیز کے واسطے کچھ سبب ہونا چاہئے۔ سیبوں کی تنہید میں تو حضرت انسان یہ کچھ ذمی شعور ہیں با اینہما آپ تازگی پسند بھی ہیں۔ ہمیشہ عجیب واقعات کے سننے اور دریافت کرنے سے اس کو مسرت ہوتی ہے۔ اور ان روایتوں کو نہایت شوق سے سنتا ہے جن میں غیر معمولی اور حیرت انگیز معنوں ہوں۔ دیوارِ قہقہہ۔ سکندر۔ زہرہ۔ چاہ بابل عتقا۔ سحرِ غ کے بارے میں جو باتیں مشہور ہیں ہم سب ابا عن جد تسلیم کرتے چلے آئے ہیں اور کسی نے کان تک نہیں بلایا۔ گو انگریزوں نے لٹاکیں

علمداری تک کر لی مگر کمتر سہد تسلیم کریں گے کہ وہی لنکا ہے۔ زعفران
 کا خندہ آور ہونا جو سنتے آئے ہیں گو اس کی تاویل بھی سمجھاؤ مگر بحجت
 نہیں مانتے بلکہ تازگی پسندی نے یہاں تک پاؤں پھیلانے ہیں کہ
 ہم عجیب باتوں کو جلد یقین کر لیتے ہیں۔ ابھی چنر روز ہوئے مشہور
 ہوا کہ اودہ میں کسی فقیر کی دُعا سے اُن واحد میں قدرتی پُل بن گیا اور
 اُس پُل کے اندر جو بار نہاتا ہے اچھا ہو جاتا ہے۔ سیکڑوں بیوقوف اسی
 خبر کے اعتماد پر دوڑے گئے پُل ملانہ فقیر۔ جھک مار کر لوٹ آئے۔ بڑے
 شہروں میں ہر روز ایک نہ ایک نئی گپ اڑا کرتی ہے۔ یہ کیا ہے ہم لوگوں
 کے ڈہل مل یقین ہونے سے مشغلہ پسندوں کو قابو ملتا ہے۔ سبب
 پیدا کرنے میں آدمی کا اصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ احکام کلی استنباط
 کرے۔ اسی واسطے وہ چند واقعات ہر رنگ دیکھنے کے بعد بالطبع اس
 بات کی طرف مائل ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی عام بات نکالے۔ یہ شوق
 اور میلان طبیعت اُس کو اُن مثالوں کی طرف بخوبی متوجہ نہیں ہونے دیتا
 جو قاعدہ ہمرنگی سے الگ اور اسی وجہ سے تمیم میں خلل انداز ہیں۔ چونکہ حقیقت
 میں اُس کو ان کی طرف توجہ صحیح نہیں ہوتی اُس کا حافظہ بھی ان کو اچھی طرح
 گرفت نہیں کرتا اور اکثر ایسی مثالیں آدمی جلد بھول بھی جاتا ہے۔ بخوبی اکثر
 قفر سے کر کے واقعات آئندہ کی نسبت پیشین گوئیاں کیا کرتے ہیں اور از بسکہ

اُن کے مقولات بڑے اچل کے چمکتے ہو کر آتے ہیں۔ دیوانے کے بڑی طرح اتفاق سے وہ باتوں میں چار پانچ بیچ بھی ہو جاتی ہیں۔ اب ہماری ساوہ لوجیوں کا فریب دیکھئے کہ جن باتوں میں بخومی غلط گوئی تھی اُن پر تو ہم خیال نہیں کرتے بلکہ اگر ہم کو کوئی غلطی پر مشتبہ بھی کرے تو ہم اُس کی ستاویلیں کرتے ہیں کہ شاید اتفاقاً حساب میں بھول ہو گئی ہوگی۔ اور ہم یاد کیا رکھتے ہیں صرف وہ مثالیں جن میں اتفاق سے بخومی کا نفس ٹھیک نکل آیا ہے اور گو بخومی کے کذب و افراط کی مثالیں زیادہ بھی ہوں مگر پھر بھی ہم اسکو راست گو اور سیف زبان جانتے ہیں۔ اسی طرح طبیب کے ہاتھ سے چاہے جتنے بیمار مرے ہوں کوئی یاد نہیں رکھتا۔ کہتے ہیں کہ فرد کی بابت میں اور عورت کی وابستگی آنکھ پھڑکے تو بیخ سپنج۔ کسی کام کی ابتداء میں چھینک ہو تو نا کام ہو۔ دُوم دار ستارہ منو دار ہو تو دوبار یا گرانی غلہ یا خونریزی ہو۔ اسی طرح کی ہزاروں باتیں ہیں جس کو ہمارے ملک کے بہت آدمی مانتے ہیں۔ اتفاقاتِ ناوہ کو معمولاتِ فرض کر لیا ہے اور اُس کے خلاف کی مثالوں پر نظر نہیں کرتے۔ اصل وجہ کیا ہے کہ یہی تو ایک سہارا غیب دانی کا ہے جس کا آدمی شروع سے آرزو مند ہے۔ اگر اس سے بھی قطع نظر کرے تو پھر مستقبلات میں رائے زنی کہاں سے ہو۔ اسی قبیل کی غلطی کا ضمیمہ ہے واقعات کو چند افراد میں منحصر سمجھنا اس کے پیرایے میں ہی اکثر

مخاطبہ واقع ہو کر رہا ہے۔

ابطال تدبیر کے لئے جبریتہ فریق کے لوگ یہ دلیل لایا کرتے ہیں کہ کوئی کام ہو تدبیر لا حاصل ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ کام شدنی ہے یا ناشدنی۔ اگر شدنی ہے تو کوشش فضول۔ اور اگر ناشدنی ہے تاہم عبث۔ اس صورت میں کام کو شدنی اور ناشدنی دو مشقوں میں منحصر کرنا غلط ہے۔ ایک شق ہے شدنی بسبب یا ناشدنی بوجہ غفلت۔ اس مسئلے کے متعلق ایک بڑی معنی کی مثال ہے وہ یہ کہ پراٹا گورس نامی ایک حکیم بڑا مخاطب باز ہو گزرا ہے۔ یو اتھلس نامی ایک شخص نے اس کا تلمذ اختیار کیا۔ اُستاد شاگرد میں زبردستی کا معاہدہ ہوا۔ آدھ تو یو اتھلس نے پیشگی دیدیا۔ اور نصف باقی ماندہ کی نسبت یہ شرط قرار پائی کہ جب یو اتھلس پہلے بُباحتے میں غالب آئے تو باقی ماندہ آدھ روپیہ ادا کرے۔ چندے پراٹا گورس اپنے شاگرد یو اتھلس کو تسلیم کرتا رہا۔ مگر یو اتھلس نے بعد چندے بے توجہی شروع کی۔ جب پراٹا گورس نے دیکھا کہ باقی کار روپیہ اسکا جایا چاہتا ہے تو پراٹا گورس نے یو اتھلس پر عدالت میں نصف باقی ماندہ کے دلا پانے کی نالش کر دی۔ مقدمہ رو بجا رہا۔ تو پراٹا گورس یو اتھلس کی طرف مخاطب ہو کر یو لاکہ اے لٹکے سن روپیہ تو ہر صورت سے میں تجھے بھری لوں گا کیونکہ اگر میں جیتا تو حکم حاکم بگِ مفاجات تجھکو چار روپیا چار روپیا ہی پڑے گا۔ اور اگر بالفرض تو جیتا تو بھی میرا تو کہیں نہیں گیا

مجھ سے مجھ سے شرط ہو چکی ہے کہ جب تو پہلا مباحثہ جیتے تو نصف باقی ماندہ مجھ کو
 او کرے۔ یوا تخلص نے جواب دیا۔ شاگرد بھی آفت ہے جو استاد غضب سے
 کہ استاد جی داؤ جفت ہو یا طاق جیت میری ہے۔ کیونکہ اگر حاکم نے میرا دعویٰ
 ڈگری کیا تو حضرت ڈگری جاری کر کے کھڑے کھڑے گناہوں کا۔ اور اگر میں
 ہار بھی گیا تو بھی میں کوڑی دو مال نہیں۔ مجھ سے آپ سے شرط ہو چکی ہے کہ
 کہ میں پہلا معرکہ جیتوں تو دووں نہ کہ ہاروں تو دووں۔ تقسیم کی غلطی احتمالات میں
 بھی بکثرت واقع ہوا کرتی ہے۔ اور مجوز مقدمہ بیشتر اس میں مبتلا ہو جاتا ہے۔
 حاکم فرانس میں ایک مقدمہ ہوا تھا جس کی روداد یہ تھی کہ ایک بڑھیا عورت
 کسی گلی میں دوکاندار کی کرتی اور اسی دکان میں رہتی۔ ایک لڑکا بھی شاگرد
 کے طور پر دکان میں بٹھالیا تھا۔ گھر اس لڑکے کا دکان کے متصل تھا مگر
 بڑھیا کی دکان میں آنے کا رستہ نہ تھا۔ گھر کا دروازہ گلی میں تھا۔ یہ لڑکا دکان
 میں تو بیٹھتا ہی تھا دکان کی بیرونی کُنچ بھی اسی کے پاس رہتی تھی۔ ایک
 دن دیکھتے کیا ہیں کہ بڑھیا کی دکان کا قفل نثارو۔ دروازہ کھلا ہوا ہے اور
 اندر بڑھیا مری پڑی ہے۔ گلا کٹا ہوا۔ ایک ہاتھ میں ایک مٹھی بال ہیں دوسرے
 میں ایک گلوبند۔ اور لاش کے پاس ایک خون آلود کٹا بھی زمین پر پڑا ہے
 گلوبند اور کٹا دونوں چیزیں شناخت کرانی گئیں اسی لڑکے کی تھیں۔ بال بھی
 اسی کے بالوں کے ہرنگ بیچارے لڑکے پر ان قرائن سے خون ثابت ہوا۔

پھانسی پائی۔ ایک مدت کے بعد بڑبیا کا اصل قاتل جب قریب مرگ ہوا تو دستور کے موافق پادری صاحب نے اُسکو استغفار و توبہ کی تعلیم کی۔ بت اُسے اقرار کیا کہ فلاں بڑبیا جو وہاں میں لڑی ہوئی ٹپڑی ملی تھی اُسکو میں نے مارا۔ مجھ سے اور اُسکے شاگرد سے بہت ربط مضبوط تھا۔ اُس کا گلو بند اور کٹار اتفاق سے میرے پاس تھا ہی کُنچی کا خاکہ موم میں اُتار اسی طرح کی دوسری بڑالی۔ بال البستہ اُسی لڑکے تھے۔ میں اُسکے سر میں کنگھی کرتا اور جو بال ٹوٹتے انکو جمع کرتا جاتا۔ یوں میں نے اپنا خون اُس بیچارے کے سر تھوپا دیکھو حج کی رائے نے احتمالات پر وثوق کر کے ایک ناکرد گناہ کی جان لی۔ احتمالات کی وقعت کا انداز صحیح دریافت کر لینا بڑا مشکل کام ہے۔

ایک شخص کو شدت کی تپ محرق تھی سر سام کے آثار نمودار تھے۔ اور یہ بھی خوف تھا کہ یرقان قبل السالغ ہونے والا ہے۔ اس تردد میں ایک طبیب فق بلائے گئے۔ انہوں نے مریض کا حال دیکھ کر بیمار داروں کی نشقی کی کہ گھبراؤ مت تپ شدید ہے مگر ابھی تک یرقان کا ہونا اور نمونا دونوں پہلو برابر ہیں۔ یہ سن کر ایک بیمار دار تیباب ہو کر بولا۔ کیوں حکیم صاحب اگر خدا خواستہ یرقان ہو گیا تو کیا ہو گا حکیم صاحب نے کہا یرقان کا مہلک ہونا بھی یقینی نہیں میرا تجربہ تو یہ ہے کہ تلو میں بچا پس اگر مر جائے ہیں تو بچا پس بچ بھی جاتے ہیں حکیم صاحب تو نسخہ لکھ لکھا چلے گئے بیمار داروں کو وہی خلجان رہا کہ دیکھئے کیا ہوتا ہے۔ مگر

حاضرین میں ایک شخص ایسا بھی تھا جس نے احتمالات کی بحث کو فنِ جبر و مقادیر میں پڑا تھا اُس نے کہا بسنو صاحب کچھ اضطراب مت کرو عقلی قاعدے کی رُو سے تلف کا احتمال صرف ایک چوتھائی ہے۔ ہرنگی واقعاتِ عالم جس پر ہم گفتگو کر رہے ہیں اسی کی ایک فرد یہ بھی ہے کہ کل افراد انسان کے جو اس ایک طرح کے ہیں اور کسی چیز یا کسی واقعے سے جو اثر ہم پر ہوتا ہے وہی دوسرے آدمیوں پر بھی ضرور ہوتا ہوگا۔ مثلاً جس پھول کو ہم لال کہتے ہیں دوسرے آدمی بھی اسکو لال ہی دیکھیں گے۔ اگر قند ہارے ڈالتے ہیں میٹھا ہے تو دوسرے آدمیوں کو بھی میٹھا ہی لگتا ہوگا۔ یا اسکا عکس کہ اگر کوئی اور آدمی کسی چیز کو چکھ کر کڑوی بیان کرے تو ہم کو اس طرح مان لینا چاہئے کہ گویا خود ہنسنے چکھی تھی۔ ہم نے برف کے سمندر نہیں دیکھے۔ ہم سویز کی نہر میں خود نہیں گئے۔ لیکن ہم کو برف کے سمندروں اور سویز کی نہر کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے کہ جیسا اپنی آنکھوں دیکھنے سے ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم دوسروں کے معلومات سے بے زنت مستفید ہوتے ہیں۔ علمِ تاریخ کی بنا اسی قاعدے پر ہے مگر جب کہ ہم کو اپنے حاصل کئے ہوئے معلومات میں وقوعِ غلطی کا احتمال ہے تو دوسروں کے معلومات میں یہ احتمال اور بھی زیادہ ہے۔ کیونکہ علاوہ ان غلطیوں کے جو معلومات کے حاصل کرنے میں ہر انسان کو واقع ہوا کرتی ہیں دوسروں کے معلومات کا ہم تک پہنچنا بھی شاید غلطی سے کمتر خالی ہوتا

ہے۔ ممکن ہے کہ صاحبِ معلومات اپنی مافی الضمیر کے ادا کرنے میں قاصر ہو۔ یا ہم اُسکے بیان سے اخذِ مطلب کرنے میں خطا کریں۔ اور جبکہ ہم میں اور اصل صاحبِ معلومات میں اور وسائط ہوں تو احتمالِ غلطی چند و چند ہو اس مسئلے کے متعلق ایک اور بھی غلطی ہے جو سب سے زیادہ متکرر ہے۔ وہ یہ ہے کہ دلیل جو ثبوتِ دعویٰ میں پیش کی جائے خود اسکا ثبوت مختصر ہو ثبوتِ دعویٰ پر۔ اسی کو دور کہتے ہیں۔ مثلاً علم تاریخ کی کسی کتاب کی صحت میں گفتگو ہو اور کوئی شخص صحتِ کتاب پر یہ دلیل لائے کہ اس میں فلاں فلاں واقعات لکھے ہوئے ہیں حال آنکہ وہ واقعات خود محلِ کلام ہوں۔ اور سو اُس کتاب متنازع فیہ کے اور کہیں سے اسکا ثبوت بہم نہ پہنچتا ہو۔ تو اس صورت میں واقعات کی دلیل کتاب ہے اور صحتِ کتاب کی دلیل واقعات۔ یا مثلاً کوئی مقلد اپنے نبی کی نبوت اُسی نبی کی کتاب سے ثابت کرے۔ افلاطون وجودِ مجزوات کو اس طرح ثابت کیا کرتا تھا کہ انصاف اور عقل دو چیزیں ہیں اور دونوں مجزوع یعنی غیر مادّی ہیں۔ اس صورت میں افلاطون کو مغالطہ واقع ہوا تھا۔ انصاف اور عقل دو چیزیں ہیں اس میں افلاطون نے چیز سے جو ہر مراد لیا۔ جو اپنی ذات سے قائم ہونہ عرض جس کا وجود تابع دوسرے کے وجود کا ہو۔ جیسے رنگ کہ کوئی شے پیدا گا نہ نہیں ہے بلکہ ایک کیفیت ہے جو کپڑے یا لکڑی وغیرہ کو عارض ہوتی ہے۔ پس حقیقت میں وہ دور سے استدلال

کرتا تھا۔ مغالطات کا مضمون ایسا عمدہ وچپ اور مفید ہے کہ اسکو جتنا طویل دیا جائے خالی اور منفعت نہیں۔ مگر ہم نے بنظر اختصار اکثر اصول مغالطات بیان کر دیے ہیں تاکہ محصل کو ایک طرح کی آگاہی ہو جائے۔ اور وہ سمجھ لے کہ آدمی کی رائے کہاں کہاں اور کس کس پہلو میں کیا کیا دھوکے کھاتی ہے۔ ان کے علاوہ انسان کی رائے پر صحبت اور تربیت کا بہت بڑا اثر ہوتا ہو۔ غرض ہر طرف سے عقل کو مغالطوں نے گھیر رکھا ہے استقلال اور قائم مزاجی کے ساتھ عقلی بالطبع ہو کر ہر بات کی تہ کو پہنچا اور ہر ایک پہلو کو سوچنا یہی ایک تدبیر سلامتِ رائے کی ہے۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا الْاَسْوَاطِیْنَ ۚ

خاتمہ - میرے والد مرحوم و متغور کی تصانیف کی مانگ روز افزوں ہے واللہ علی ذالک بپشن نے کے خانہ نشین ہونیکے بعد میرے لئے اس سے بہتر کیا شغل ہو سکتا تھا کہ میں اپنے باپ کی بے ہمت تصانیف کی اشاعت کا عمدہ انتظام کرزن میں بہ تدریج ان کی سب کتابیں اپنے اہتمام سے چھپوا رہا ہوں جو کتابت کا غذہ چھپائی - نفاست - غرضیکہ ہر اعتبار سے بعد از پچھلے ایڈیشنوں سے عیسوی کچھ خوش نما و بہتر ہیں ناظرین خود ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

خاکسار
بشیر الدین احمد

کان اللہ لہ ولوالدینہ